Patrimonio Inmaterial en el Ecuador

Una construcción colectiva



Patricio Guerrero / Marco Rubio / Diego Velasco / César Lutuala / Germania Anguieta / Salomón Acosta / José Chalá / José Juncosa / Fernando Rosero / Gabriela López / Isabel Rohn / Victoria Zambonino / María Gabriela Guevara / Eloísa Carbonell / Mario Ojeda / Raúl Peñafiel / Victoria Rodríguez / Juan Ubilla / Freddy Simbaña / María Fernanda Tanai / Iris Pico

Eloísa Carbonell Yonfá
Coordinadora

Universidad Politécnica Salesiana

Patrimonio inmaterial en el Ecuador: una construcción colectiva

Eloísa Carbonell Yonfá (coord.)

CARBONELL YONFÁ, E., coord. *Patrimonio inmaterial en el Ecuador*: uma construcción colectiva [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2020, 243 p. ISBN: 978-9978-10-507-8. https://doi.org/10.7476/9789978106228.

Patrimonio inmaterial en el Ecuador

Una construcción colectiva

Patricio Guerrero / Marco Rubio / Diego Velasco /
César Lutuala / Germania Anguieta / Salomón Acosta /
José Chalá / José Juncosa / Fernando Rosero / Gabriela López /
Isabel Rohn / Victoria Zambonino / María Gabriela Guevara /
Eloísa Carbonell / Mario Ojeda / Raúl Peñafiel /
Victoria Rodríguez / Juan Ubilla / Freddy Simbaña /
María Fernanda Tanai / Iris Pico

Eloísa Carbonell Yonfá
Coordinadora

Patrimonio inmaterial en el Ecuador

Una construcción colectiva



2020

Patrimonio inmaterial en el Ecuador
Una construcción colectiva

1ra. Edición: Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Cuenca-Ecuador

CARRERA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA

Derechos de autor: 057675
Depósito legal: 006506
ISBN: 978-9978-10-396-8

Diseño,
Diagramación
e Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Tiraje: 300 ejemplares
Impreso en Quito-Ecuador, junio 2020

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana



Índice

La Gestión institucional del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador: avances y retos

Segunda Parte
Experiencias, insurgencias y emergencias del Patrimonio Inmaterial en el Ecuador



Agradecimiento

Sin el entusiasmo y compromiso de aquel grupo de estudiantes de la Carrera de Antropología del verano del 2015, este libro no existiría. Mi agradecimiento a todas y todos, los llevo en mi memoria y en el corazón.

Gracias a José Juncosa, por el apoyo como director de la carrera de aquel entonces, a Hernán Hermosa y a todo el gran equipo de Abya-Yala por su gestión y producción de las memorias del conversatorio que hoy termina con esta primera edición.



Presentación

El presente libro estimadas/os lectoras/es, se compone de aportes que responden a dos momentos de investigación. El primero, fruto del Conversatorio sobre patrimonio inmaterial realizado desde la Carrera de Antropología de la Universidad Politécnica Salesiana, a partir de la necesidad de conocer el estado del patrimonio inmaterial en el país, a partir de la Convención sobre patrimonio inmaterial de la Unesco en el 2003. El segundo, responde a una invitación a docentes, y profesionales en el ámbito social muchos graduados en la carrera de Antropología de la UPS, a escribir artículos en torno a esta temática poco abordada en el Ecuador.

Agradezco entrañablemente a todas y todos los coautores de este libro que con sus aportes han sumado a esta edición desde escenarios de vida cercanos e investigaciones, que permiten visibilizar el patrimonio cultural inmaterial o memoria colectiva, o memoria social, que late en lo local y es parte constitutiva de una cultura diversa que a medida que pasa el tiempo corre el riesgo de perder pulso por factores que los iremos compartiendo a lo largo de las lecturas. Desde estas reflexiones la pretensión es proyectar alertas ojalá no tan tardías, para evitar pérdidas que trastoquen nuestra identidad de pueblos nativos y mestizos (cocidos en entrañables vasijas, tulpas, reverberos y cocinetas).

Se trata de conservar legados y tradiciones que han respondiendo a procesos inexorables de una historia menos contaminante, más incluyente, más respetuosa de la vida, que debemos recuperarla, revitalizarla y conservarla de manera consciente frente a los retos de una postmodernidad que nada de esto está dispuesta a continuar ni devolver a las futuras generaciones. Gracias por el tiempo, la energía y el interés para descifrar estas páginas que espero logren despertar memorias, curiosidades y consciencias sociales urgentes. Bienvenid@s

Primera parte

El patrimonio cultural inmaterial es una construcción social y colectiva, que se transmite de generación en generación, desde un

tejer en lo cotidiano de sentidos, latidos y haceres como parte del vivir humano: una identidad que conforma el multidiverso mundo de las culturas y cual pequeñas piezas del gran rompecabezas se suman entre las culturas nacionales, locales, urbanas, rurales e internacionales hacia la construcción de la interculturalidad que respete y aprecie las diversas manifestaciones de los pueblos. Dada su importancia es parte de la malla académica de la formación en Antropología.

En esta primera parte del libro se cosecha un trabajo de campo realizado por estudiantes de la carrera de antropología en el verano del 2015, como un singular ejercicio de la asignatura a mi cargo Investigación Aplicada II (patrimonio y cultura) que abrió una ventana importante para conocer más sobre la gestión del patrimonio cultural inmaterial en la realidad nacional y provocar un diálogo social y político sobre este tema.

Al percatarnos que existe poca literatura sobre patrimonio cultural en nuestro país, consideramos urgente indagar y desde un trabajo de campo entender lo que está pasando, toda vez que conocíamos de las convenciones de la Unesco en torno al patrimonio cultural inmaterial y conocíamos también los sucesivos procesos de gentrificación ejecutados a través de historias contadas en nuestros entornos cercanos y mediatizados, sobre casos de familias desalojadas del centro de Quito y barrios con historia, para alimentar la cadena de industrias culturales montadas a nivel regional y en todo el mundo.

Comenzaremos subrayando lo positivo de haber reparado (aunque desde una instancia supranacional como es la UNESCO) en la importancia de abordar al patrimonio desde la dimensión cultural inmaterial por la incidencia que tiene en la historia de nuestros pueblos. Recordemos que, durante muchos años para declarar un bien como patrimonio cultural, la materialidad era condición de partida, por ende la inmaterialidad de la cultura, que es tanto más grande y profunda que la material, sobre todo para las culturas descendientes del gran Abyayala, fue ignorada.

De esta manera el patrimonio inmaterial ha sido históricamente subalternizado e invisibilizado afectando de manera significativa la revitalización de tradiciones, la afirmación de identidades, la permanencia de haceres en la memoria social y en la consciencia colectiva. Toda vez que las condiciones a todo nivel han sido alteradas por la acción mediática desde el pasado siglo, y las tradiciones (en contextos de fragilidades geopolíticas), se han visto afectadas

por prácticas aculturizantes que unidas al consumismo y el mercantilismo, pasan de manera silenciosa a ser parte de la trastienda del imperio monocultural ejercido por Occidente y Norteamérica.

El reto académico que nos trazamos tuvo interesantes resultados. Estas micro investigaciones pusieron en el escenario académico a actores sociales tejedores de la cultura cotidiana y autoridades reguladores de la cultura, a reflexionar juntos sobre el patrimonio inmaterial en nuestro país, la normativa emergente a partir de los lineamientos lanzados en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO iniciada en el 2003. Cabe resaltar que del ejercicio ciudadano de este conversatorio surgieron reflexiones que lograron inscribir una aproximación de doble vía: la primera en dirección a lo antes mencionado, es decir a instar a un diálogo tripartito entre los portadores de los saberes, la ciudadanía y la institucionalidad pública encargada del patrimonio inmaterial; y, la segunda, aportar con elementos significativos para la construcción de la nueva normativa que de pautas claras para definir competencias, organizar la institucionalidad sin duplicación de roles y que logre armar y sostener un sistema nacional de cultura integral enfocado a la gestión del patrimonio material e inmaterial.

Desde estas intenciones, el presente libro pone en manifiesto la emergencia ciudadana de la gente que habita este Ecuador por ser escuchada, respetada y visibilizada en torno a praxis que de manera silenciosa y colectiva han logrado conservar y mantener viva expresiones de una cultura. La construcción del patrimonio cultural exige pertinencias y participación plena de la gente de los hacedores de esas identidades que han modelado nuestra cultura diversa.

Se recoge las voces de actores como la comunidad Tingo Pucará que desde el 2014, administra el museo comunitario y ha dado el ejemplo de vivir de manera resignificada la cultura panzalea tras hallazgos de vestigios que han sido el leimotive para revitalizar su cultura, adentrarse en las formas de vida de sus ancestros y construir una interculturalidad en base a la participación paritaria de las familias que habitan en la comunidad.

Desde aquí comparten con foráneos que llegan hasta este rincón de la Provincia de Cotopaxi, la experiencia de su cultura viva (contraria al estilo de un típico museo de Estado), para dar fe de ser culturas ancestrales y continuar las tradiciones muy cercanas al cuidado de la madre tierra, amantes del agua, la montaña, el viento

y el territorio. Actores internos y externos logran sentir, la fuerza de su cultura, sus tradiciones y formas de vida desde el ejercicio de su derecho de ser y vivir de manera única, coherente y sostenible por cuidar de su entorno cercano, verdaderos guardianes de la vida. Se recoge la experiencia, desde las voces de César Lutuala y Germania Anguieta, en un proceso de construcción colectiva.

Encontramos en la experiencia de La Loma Grande, barrio del Quito antiguo, que alberga historia y tradición de familias que vivieron al calor de una fuerte actividad lúdica centrada en juegos tradicionales, eventos artísticos, serenatas, comidas típicas que reforzaban la diversidad y las interrelaciones en comunidad. Al pasar de los años La Loma Grande no escapa a la atomización humana producto de políticas públicas que lograron invisibilizar la acción comunitaria urbana y centrar la participación desde la acción municipal que ha venido probando formas de relacionamiento con la población local desde agendas institucionales reduccionistas a la gestión y administración de servicios básicos, fachadas, asfaltos, veredas y en los social asignando paupérrimos presupuestos para la fiesta de la capital o haciéndose eco de algún proyecto deportivo oficial entre mancomunidades sectoriales de los barrios.

Lo más nefasto de estas administraciones ha sido la intervención en procesos de gentrificación continua que ha provocado más miseria y exclusión, pero también el despertar de la comunidad lomeña, como nos relata Marco Rubio, a través de una propuesta concreta, de actoría social que viene trabajando en la revitalización de la memoria colectiva, desde una propuesta cultural que rescata la participación real, intergeneracional, intercultural como mecanismo para despertar a una ciudadanía aletargada por la silenciosa usurpación del poder institucionalizado que busca de manera permanente homogenizar y poner en marcha el plan de temporada hacia la dominación y la usurpación simbólica, cooptando el sentido de la fiesta hacia la acción maniquea con el único fin de legitimar el ejercicio del poder.

Se hace presente también la voz del pueblo afrochoteño que nos presenta en testimonios de Salomón Acosta y José Chalá el orgullo afrodescendiente por su accionar en la construcción de la propia independencia desde la lucha protagonizada por un ejército libertador de sangre mestiza, pero sobre todo de sangre cimarrona africana que tras varias generaciones ha luchado por el derecho negado tras procesos de colonización sucesivos, logrando en tierras grancolombianas vencer al opresor español.

Detalles importantes de nuestra historia como la comentada, han sido omitidas e invisibilizadas en los libros escritos por la élite blanco-mestiza, por lo que valoramos que estos episodios salgan a la luz en este presente para que las nuevas generaciones conozcan y reconozcan junto a otros saberes y tradiciones que son parte del patrimonio inmaterial del pueblo afroecuatoriano y particularmente de esta parte del territorio en el que varias familias han hecho su lucha endulzada con la caña de azúcar procesada desde la sabiduría, el trabajo y la tradición legada de sus ancestros junto al arte materializado en instrumentos construidos desde el fruto de la tierra y desde el candombe del ritmo africano con el eco potente del ala norte de la cordillera andina: la bomba.

En una mirada retrospectiva precolonial Diego Velasco analiza la perspectiva de Quito como antiguo centro ceremonial al rescate de un patrimonio que legitima a los pueblos ancestrales como los fundadores y dadores de sitios sagrados y estructuras míticas (tolas, pirámides, pucarás, bohíos, cerros, centros rituales), que hablan de la espiritualidad andina como un patrimonio inmaterial que está presente en todo el territorio y cuyos vestigios están sumergidos bajo construcciones coloniales que impusieron sus edificaciones sobre templos sagrados, pero también presentes en tantos sitios arqueológicos hallados y que desde las investigaciones no dejan duda de ser herederos de una sabiduría profunda de culturas ancestrales cuya magnitud aún no alcanzamos a dimensionar y se aspira que dentro de esta perspectiva política sobre el rescate del patrimonio inmaterial se logre profundizar en investigaciones y lleguemos a conectar con tantos conocimientos que nos abran surcos a nuestro encuentro interrumpido con la sabia cosmovisión andina.

Desde la visión del patrimonio inmaterial José Juncosa rescata la tradición oral del pueblo shuar en este caso haciendo un miramiento muy subjetivo de esta cultura sobre la expresión misma de la relación con el otro, subrayando un dinamismo recreado tantas veces como cambie la naturaleza del interlocutor y la intención del emisor; un rasgo tan particular de esta cultura conocida desde la investigación que hace Juncosa como "enémago" que en sí misma es una forma ritualizada de presentación con el otro. Un aporte interesante para entender mejor y valorar las herencias de los pueblos del gran abyayala hacia la revitalización de culturas ancestrales al interior de los pueblos amazónicos y en especial de las nuevas generaciones hacia la construcción resignificada de sus tradiciones como

proceso de consolidación de su identidad y trascendencia para la conservación de sabidurías que aporten de manera significativa al diálogo intercultural como un ejercicio de entendernos, respetarnos en la diversidad como única alternativa a vida en armonía.

Se hace visible en la presentación de Fernando Rosero, la necesidad de mirar a la misma tierra, como la matriz de todo PCI porque hace posible la vida y sobre la cual nace y crece el legado de los ancestros para continuar la existencia. La permacultura, es un saber, una tradición, un arte y una conexión espiritual con el bioverso como lo han llamado los Kitu karas (Guerrero, 2018). Ecuador país con arraigada tradición en la agricultura familiar, donde cada unidad familiar reproduce el conocimiento puro, de este legado concreto, cuidadores de la semilla, del agua, la tierra; sin embargo con el peligro latente de no poder mantener vivas a las semillas originarias, ni a la tierra y el agua, libres de pesticidas y contaminación. La acción de las salvaguardas a estos saberes es urgente unida a procesos de sensibilización y desde luego a políticas fuertes que den un horizonte a las nuevas generaciones y eviten la migración a las ciudades.

Estas páginas recogen los latidos del corazonar al estilo de Patricio Guerrero, que es el pulso mismo de toda memoria social. El patrimonio inmaterial es un legado espiritual y afectivo por lo cual está atravesado por la razón y el corazón. La memoria y el olvido se conjugan en la medida de las cercanías, los afectos vs. lo no querido, lo lejano. Guerrero invita a pensar el pasado desde una memoria consciente y sentida, a revitalizar las prácticas de las y los abuelos con el mismo amor con la que lucharon en esta tierra, con la sabia energía de lo comunitario que nos da pautas para corregir el presente y soñar un futuro que apueste por la vida y no por el juego destructor del capital que mira al patrimonio como factor comercial invisibilizando verdaderas formas de vivir que dan sentido a la existencia en comunión con los otros, resistiendo a sinsentidos del poder por el poder a costa de la misma vida. El legado debe ser tejido por las nuevas generaciones corazonando, sintiendo, entendiendo los sentidos de cruzar estas fibras entre sí, entre sus manos, entre las familias, barrios y comunidades, intergeneraciones, De esta manera se revitalizará el patrimonio y no con el papel oficialista de una salvaguarda. Solo así reconectaremos con el bioverso porque el pacto con el ser humano, de principio a fin, es la vida y el amor que la genera.

Como parte de este diálogo estuvo presente la visión del Estado, como ente regulador del patrimonio, a cargo de funcionarias y técnicas especialistas en las temáticas a cargo en representación del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC); el Instituto Metropolitano de Patrimonio (IMP) y el Ministerio de Cultura y Patrimonio (MCP). Desde sus respectivas agendas institucionales compartieron la normativa vigente en el país respecto al patrimonio inmaterial y la gestión en torno a las políticas adoptadas para gestionar este derecho con la participación ciudadana y se visibilicen formas de vida que requieren ser reconocidas y consideradas como parte del patrimonio inmaterial del Ecuador. La única finalidad: velar por la sostenibilidad en el tiempo de los acervos culturales para que continúen una trasmisión generacional con un entorno integral que logre transmitir en toda su expresión las importancia para la identidad de los pueblos.

Se apreciaron niveles de coordinación interinstitucional en la gestión del patrimonio cultural inmaterial (PCI) en el país; no obstante se advertía un mayor consenso y gestión entre las entidades rectoras a nivel nacional y local, toda vez que además la cultura era ya una competencia descentralizada a los GAD e instaba la toma de decisiones políticas encaminadas a la consecución de una mayor implicación del Estado y participación de la población, que motiven los principios sobre los cuales el PCI debe comprenderse y gestionarse con la menor injerencia del Estado posible, porque simplemente pertenece al pueblo, a lo cotidiano al mundo interno compartido desde la praxis social y colectiva desde el afecto, la espiritualidad, lo humano, lo que da sentido al vivir y nos identifica en el ritual ejercicio de ser.

Representantes de las instituciones del Estado compartieron en este espacio también los procesos de salvaguarda que se han activado al interior del país, a partir de la declaratoria de la UNESCO de visibilizar a los sujetos culturales y sus praxis, tendientes a pluralizar la cultura y desde el quehacer institucional, la formulación de política pública, informada y participativa. Con todos estos avances que ha venido teniendo el tratamiento del patrimonio inmaterial bajo una sentida concepción de lo susceptible de entrar en estas dimensiones culturales: tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional (UNESCO, 2003), la tarea se visualizó aún amplia por construir, con múltiples disputas por consensuar, compe-

tencia de cada institución por aclarar y sentidos que desvelar en la memoria social para dar a cada manifestación sentido y fuerza en este nuevo tiempo.

En este libro no se recogen los textos de las ponencias institucionales en el conversatorio, dado que al cambiar la ley y crearse el Sistema Nacional de Cultura ninguno de los contenidos presentados en el Conversatorio tenían vigencia o poco sumaría al propósito de esta publicación que es: socializar información actual sobre esta sustancial temática del PCI. Para una mejor capitalización de la experiencia, se han trabajado los ensayos desde la mirada institucional comentando desde cada actoría, los avances en la gestión. Esta facción del primer momento del libro inicia con el relato de Gabriela López (IMP), que nos ofrece un recorrido panorámico de la situación del PCI en el país hace cuatro años atrás a partir de este primer Conversatorio sobre patrimonio inmaterial en el Ecuador y pone en perspectiva la acción institucional en torno a la normativa sobre patrimonio cultural hasta el 2019.

A continuación se presentan tres ensayos elaborados por representantes de cada una de las instituciones públicas participantes en el conversatorio: Victoria Zambonino (INPC), Isabel Rhon (MCP) y Gabriela Guevara (IMP) con la grata tarea de situar a las y los lectores interesados en la acción patrimonial sobre los avances concretos en 4 años de gestión interinstitucional con un Sistema Nacional de Cultura, armado y operando en función de la nueva Ley Orgánica de Cultura del Ecuador (2016). En ellos se presenta, el marco de competencias estatales a nivel local y nacional para gestionar los derechos culturales desde una institucionalidad con competencias definidas, bajo equipos de profesionales preparados para la emisión y la gestión participativa de la política pública en PCI. Haciendo una mirada retrospectiva, a partir de estos resultados de gestión, podríamos confirmar que muchas de las observaciones expectantes surgidas en el Conversatorio del 2015, por una necesaria atención pública en torno al PCI, han tenido oídos en autoridades y entes ejecutores, y constatar que al 2019 el Ecuador cuenta con una gestión patrimonial responsable y con claridades de las aún presentes limitaciones y principales retos en la mejora continua junto a las y los actores portantes de los saberes y haceres del PCI en el Ecuador.

Segunda parte

Partiendo del hecho de que la memoria social es una construcción colectiva desde la cual es el grupo el que decide qué, cómo y cuándo recordar y qué olvidar, en lo que cada generación marca la continuidad de ello especialmente desde la oralidad, queda un gran reto para la sociedad ecuatoriana, para pueblos y nacionalidades, en lo urbano, en lo rural, en tratar con las presentes generaciones el destino que deberán tener sus dimensiones culturales en función de la importancia, del aporte de esos saberes y haceres para sus procesos internos enfocados en gestionar y vivir la interculturalidad. Haciendo alusión a lo que reza la Convención relativa a la participación de las comunidades, grupos e individuos (Art. 15) hace falta activar niveles de exigibilidad de los entes rectores para una real difusión, comprensión, alcances y acompañamiento ciudadano sobre la gestión de salvaguardas del patrimonio inmaterial.

En el marco de sus actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y de asociarlos activamente a la gestión del mismo. (UNESCO, 2003)

Encontramos en esta sección, cuatro ensayos logrados a partir de experiencias de campo con la finalidad de visibilizar algunos focus de esas construcciones colectivas que forman parte de memorias sociales, desde praxis de vida, luchas de subsistencia y resistencia, tradiciones heredadas, todas con un denominador común: el riesgo de ser invisibilizadas por escenarios cambiantes de ciudades que caminan bajo luces de neón, antenas parabólicas, en medio de un comercio multinacional que produce en serie en no lugares, en diversas lenguas para destinatarios diferentemente iguales.

Presentamos resultados de investigaciones realizadas con colectivos como el de la Plaza Arenas, que obedece a un proceso participativo de tres años de trabajo en equipo junto a actores de la Plaza. Se deriva del interés de un grupo de estudiantes de Antropología, que fueron como yo hechizadas/os por el fuego de la fraga, la transformación de la forja y la diversidad de relaciones y actividades en torno a la magia de la reciprocidad, el reciclaje y el reúso de objetos en medio de dinámicas sociales con historia, con luchas y retos

por alcanzar. Todo un patrimonio que lleva a cuatro generaciones en torno a esta Plaza viviendo desde una misma apuesta en contextos políticos, físicos y sociales cambiantes.

La Plaza Arenas forma parte del corazón del ciudadano quiteño y ecuatoriano porque desde el inicio supo recoger la necesidad de prolongar la utilidad del objeto mercancía para la vida, y desde un colectivo luchador, que también emerge de los estratos populares, darle el carácter de emprendimiento comercial público al servicio de todos y todas. Esta es una historia de sabiduría para la supervivencia y la resistencia, ante las duras condiciones materiales que el modelo capitalista ha ido imponiendo en nuestras sociedades y culturas.

Este aporte invita además a identificar la importancia de esta práctica del reciclaje y del reuso, con toda la riqueza de las formas colectivas de hacerlo, como memoria social, nos recuerda que se puede vivir de manera digna con el reuso, el intercambio, en cuya acción lleva un legado de amor hacia el beneficio del otro (a veces cercano, otras no tanto). Recordemos que los recursos son finitos y es nuestro compromiso conservar el planeta que habitamos y potenciar la visión de presente y el futuro de nuestras mismas prácticas culturales que pueden y deben ser creadoras de condiciones favorables para una vida respetuosa y sustentable.

Freddy Simbaña, nos habla de la Yumbada en la ciudad, específicamente en el tradicional barrio de la Magdalena ubicado al Sur de Quito. Es un ritual protagonizado por el pueblo yumbo cada diciembre en la plaza de la iglesia central, para resignificar el espacio público en procesos de sacralización simbólica para recuperar la memoria del ritual espiritual andino-amazónico y su visión icónica en contextos urbanos con raíces ancestrales. Hace un abordaje teórico de la Yumbada y luego una lectura del rito a partir de los símbolos que se presentan en una secuencia de acciones en la celebración, a efectos de situar al lector/a o espectador a interpretar en su dimensión simbólica esta práctica ancestral del pueblo yumbo en el Ecuador.

Conoceremos algo más de esta tradición que hacen palpitar las fibras de la memoria de nuestros pueblos. La magia de la intemporalidad de este legado, en segundos termina visibilizando al pueblo yumbo portador de una tradición que hoy se mantiene en varias generaciones de manera fuerte y seductora para su identidad, y ha motivado a Freddy Simbaña a seguir el rastro de la tradición del pueblo yumbo

en varias investigaciones desde donde comparte su observación participante y su corazón danzante como heredero de esta tradición.

Por su parte Ma. Fernanda Tanai pone en los rieles del debate los procesos de gentrificación en Quito. Enfoca al poder local y la gobernanza como ejercicios de resistencia en lo urbano, en medio de una ciudad-capital que viene transformando sus áreas centrales con beneficio a grupos económicos de poder, a costa del desplazamiento de familias de bajos ingresos despojándolas no solo de un techo, sino de su entorno cercano relacional.

Esto nos lleva a evocar la noción de Escobar (2010) sobre la relación biunívoca del lugar con la memoria, que la podemos reducir bajo una simple formula: sin espacio no hay tiempo, y viceversa. Menuda reflexión lo que explica la importancia del patrimonio material e inmaterial en la construcción social, las identidades, imaginarios y todo el mundo de representaciones simbólicas transversalizadas por el poder.

Esta praxis presente en varios escenarios locales e internacionales, ha pactado de manera directa con las industrias culturales transformando el paisaje, necrofilizando el patrimonio y folklorizando las culturas. Pero también han sido testigos del alcance del poder de la actoría local que han demostrado la existencia de la fuerza inalienable del colectivo (en este caso desde el barrio con historia y tradición, con prácticas y manifestaciones propias), en tanto logran una plataforma de lucha potente, unificada, organizada y consciente de sus derechos ciudadanos hasta alcanzar victorias desde la resistencia atenta y comprometida, por encima del capital y del poder hegemónico.

Patricio Guerrero nos invita a la insurgencia simbólica en torno al patrimonio, tras un abordaje político sobre procesos sistemáticos de usurpación racializada que se han llevado a cabo desde el ejercicio del poder de manera continua en todos los tiempos oficialistas de la historia, con diferentes filtros pero que al final soslayan en el interés de sumar al status quo del poder político y económico imperante.

Para este efecto, Guerrero amplía el tratamiento del patrimonio en torno a la cultura y a la memoria bajo la mirada de la disputa de sentidos como fenómenos colectivos en la estructura y la superestructura social. Como acción emergente es la procura de una participación consciente de la población, de las comunidades que apuntalen nuevas subjetividades políticas que emerjan tomando en consideración que la memoria colectiva es potente pero frágil a la vez, por lo que recuperar,

revitalizar y conservar, con sentido dialogal y colectivo son ejercicios permanentes para evitar procesos de recolonización y recolonialismo. A más insurgencia menos usurpación simbólica.

Finalmente, el libro recoge las voces de parteras afrodescendientes del cantón Muisne, desde la investigación realizada por Iris Pico en la zona Sur de Esmeraldas, sobre la situación del parto intercultural. El artículo refleja que este conocimiento, heredado de manera intergeneracional sobre el parto humanizado, corre el riesgo de desaparecer en la región por razones vinculadas a la falta de un diálogo efectivo y horizontal de estos saberes consustanciales a la vida, con la medicina occidental.

La labor de la partería está presente en todo el territorio nacional, especialmente en zonas rurales, por lo cual, la segunda parte del documento recoge desde una visión etnográfica, detalles contados en testimonios de tres parteras sobre aspectos particulares de este saber hacer; y, aunque su efectiva praxis ha demostrado solvencia suficiente reflejada en buena parte de la población venida al mundo en manos de alguna de ellas, no ha logrado posicionarse paritariamente en la esfera oficial de la salud pública. Se evidencia que a pesar de existir voluntad política por parte de las autoridades de turno, desde acuerdos ministeriales e instrumentos metodológicos para su inmediata aplicación; recogiendo el mandato constitucional sobre el derecho a una efectiva salud intercultural, en la dinámica local esto parece no tomar cuerpo y las parteras enfrentan los desafíos de los efectos subalternizantes de su saber y el desinterés de las nuevas generaciones en continuarlo por una deslegitimación instrumental que viene operando de manera sistemática en el régimen nacional de salud, afectando el imaginario colectivo que ve en peligro la trasmisión de este patrimonio vital para la población y requiere de acciones concretas, articuladas y sostenidas entre todos los actores de la comunidad y las instancias gubernamentales para emprender en una efectiva gestión de salvamento.

A manera de cierre quisiera lanzar una última reflexión aquí donde la tierra registra latitud cero y también fuera de estos límites, el patrimonio inmaterial es el recurso más abundante en todas las sociedades (luego del agua, el aire, el cielo y la tierra), no obstante también el menos promocionado, el menos razonado; sin embargo pese a todo pronóstico subsisten en nuestros entornos, en nuestras familias y comunidades como candiles del camino. Esto nos lleva a

constatar que la memoria social nos habita en el cuerpo y se queda en el corazón como dice el pueblo kitukara. Desde esa certeza es importante que las generaciones andantes de este tiempo busquemos espacios para multiplicar estas luces y alumbrar nuestra cosmo-existencia (Guerrero, 2018), si no actuamos desde la sabiduría andina de conservar y respetar la tierra, el ambiente, no llegaremos a recordar nada porque mientras crezca este antropoceno, nos quedaremos en el aire contaminado y pasará lo que dice Escobar: "sin lugar no habrá tiempo" y sin él no podremos ya vivir, y lo que hoy celebramos, escribimos, reflexionamos y luchamos por salvaguardar, será un sinsentido.

Esta explotación y contaminación a ultranza en nuestro medio es herencia de la cultura blanco mestiza afincada en el ancho ir y venir de la posverdad llamada progreso, desarrollo, crecimiento… pero siempre a discreción de cómo el capital económico y político lo requiera y se asegura formar profesionales serviles a las industrias culturales. Si reparamos en estos sentidos, no hay horizontes de vida, solo pistas que sostienen el poder y dinero; cosas que no alimentan la existencia, solo la acortan y hacen que sea un privilegio para pocos y una supervivencia para muchos.

Sabemos dónde está la vida, por tanto, hago una invitación permanente a ustedes amables lectores/as a trabajar con fuerza para frenar la usurpación simbólica, territorial, mental y cultural activando la insurgencia desde el sentipensar como recalca Guerrero (2018) en su prolífera producción del corazonar habitando los cuatro vientos de la chakana andina como hilos de luz para alumbrar la existencia.

Eloísa Carbonell Yonfá
Docente investigadora
Universidad Politécnica Salesiana
Centro de investigaciones (Grupo GIFE)
Quito - Ecuador



Primera Parte

Conversatorio sobre la gestión del patrimonio inmaterial en el Ecuador

Experiencias y relatos desde el saber, el ser y el hacer



Corazonando sobre cultura, patrimonio y memoria

Patricio Guerrero Arias

Decía el abuelo taita Marcos que "solo los árboles que tienen las raíces bien fundidas a la tierra son los que permanecen a lo largo del tiempo, los que soportan los vendavales y los que siempre están creciendo hacia la luz". Sin esas raíces no podemos ser lo que seríamos como pueblo, por eso hablar de patrimonio y hablar de cultura es tratar de mirar dónde están esas raíces de lo que somos, para ello haré un ejercicio de poetización de la teoría y espero que algunos puntos sirvan para la reflexión, mostrar en esta primera parte de dónde venimos: procedemos de este hermoso continente que se llama Abya Yala.

El patrimonio desde su propia enunciación ya tiene una articulación con el poder, "patrimonio" que tiene que ver con una dimensión de construcción social que emerge desde una perspectiva que el poder ha demandado. El patrimonio ha existido a partir en un primer momento de las intencionalidades que el poder ha tenido para legitimar sus propias presencias. Pero también el patrimonio emerge de las posibilidades que los pueblos buscan para mostrar las raíces de lo que somos y de dónde venimos, eso es lo que quisiera mostrarles en este primer momento.

Cuando hablamos de patrimonio también hay una dimensión muy importante que debemos tomar en consideración, es la necesidad de ver el patrimonio ligado a un elemento que a veces no se considera, el cual es la cuestión de la afectividad; nosotros recordamos aquello que nos es importante, las sociedades recuerdan aquello que es vital para la construcción de su ser y estar en el mundo y la vida, aunque claro que también el poder cuando busca construir la

memoria nos plantea no olvidar, pero claro hay hechos que al poder también le interesa que no olvidemos, pero desde las construcciones sociales esa memoria está profundamente anclada a la afectividad. Cuando se trabaja la memoria se trabaja la cuestión del recuerdo y el olvido, y la construcción social del recuerdo y el olvido, está ligado profundamente a la afectividad; 'recordar' viene de volver a dejar pasar por el corazón.

Por eso quisiera invitarles a recordar de dónde venimos, pues antes de que *llegue la noche desde el mar*, fuimos un hermoso continente pintado con la luz del arco iris, en donde nuestros pueblos originarios tejieron la vida de mano de la cultura y supieron hablar con la estrellas, y que a pesar de haber vivido más de cinco siglos de opresión y muerte, ahora que *ha empezado a amanecer en medio de la noche*, aún siguen existiendo, hablando con palabra propia, y como dice el Pueblo Kitu Kara siguen *sintiendo, siendo, haciendo.*

Pueblos de Abya Yala

Somos pueblos del maíz con una ancestral raíz,
desde muy atrás del tiempo habitamos Abya Yala,
donde canta el viento, poemas al agua,
nosotros fuimos culturas que hablamos con las estrellas,
tejimos el arcoíris, moldeamos poemas de arcilla,
y que en nuestros templos cantaran las piedras.

Nuestra cosmoexistencia buscó la sabiduría,
y el sentido espiritual que habita toda la vida,
porque todos somos hebras de este gran tapiz sagrado,
todos somos microcosmos que la gran madre ha criado.

Pueblos diversos pintaron el arcoíris de Abya Yala,
Mapuches, Cunas, Aymaras, Aztecas, Incas y Mayas,
Iroqueses, Hopis, Guaranies, Kitu-Karas.
lágrimas del padre sol supieron fundir los Chibchas,
magos de la metalurgia en Chavin y la Tolita,
fueron en Valdivia poetas de la arcilla.

En Chichen Itzá danzamos por la espiral del tiempo,
al gran misterio del cosmos en Machu Pichu oramos,

el bioverso crió la vida con las energías más bellas,
con tierra, fuego y aire, con luz y polvo de estrellas.

Supimos tejer los sueños en los telares de Nazca,
bordamos nuestros misterios en los tapices Paracas,
y aun hablan las piedras de Olmecas y en Pascua,
para hablar con los dioses hicimos cantar la piedra,
en Tikal y Rumicucho, Ollaitaytambo y Copán,
Ingapirca, Tiawuanako, Palenque y Teotihuacán.

En Guarochiri los dioses junto a los runas hablaron,
en Kipus y en Tokapus saber sagrado dejaron,
el Chilán Balam enseña a descubrir la raíz,
el Popol Vhu que estamos hechos del amor y del maíz.

Pero un día oscureció el sol en mitad del día
y los amos del poder colonizaron la vida,
nos robaron tierra y oro, no el amor ni la alegría,
junto a la espada y la cruz llego el capitalismo
y para imponer el reino del poder del capital,
negaron el amor, la espiritualidad.

Se rompió el lazo sagrado que nos unía a la vida
así a nuestra madre tierra, la volvieron mercancía,
desde ahí con la cultura hemos venido luchando
con fuego en nuestros espíritus seguimos corazonando.

Pero ahora estamos viviendo lo que está en las profecías,
en medio de las tinieblas, ha empezado a amanecer,
son tiempos de Pachakutik, tiempos para renacer,
siglos de despojo y muerte no nos pudieron vencer,
seguimos sintiendo siendo como la paja de palmo,
que aunque nos arranquen volveremos a crecer.

Desde la fuerza sagrada y a su espiritualidad,
Abya Yala abre senderos para que la humanidad
transite el Sumak Kawsay y pueda su dolor curar,
y con amor y ternura podamos Corazonar.

Hay algunas cositas para reflexionar, primero es que cuando se trabaja patrimonio en esa necesidad de ir a la raíz que somos, implica la necesidad de hacer un trabajo profundo con niñas y niños, porque son ellas y ellos los que van a forjar una distinta humanidad, este es un trabajo que estamos haciendo con algunas escuelitas y que cuenta con el apoyo de algunas mamas y taitas y algunos yachays, las pinturas que ustedes vieron son parte del patrimonio del pueblo Kitu-Kara, del taita Ricardo Taco, lo que queremos mostrarles a las niñas y a los niños es que es la raíz de dónde venimos. Ahí está la muestra palpable de un patrimonio que ha sido construido desde dimensiones profundamente espirituales y de dimensiones políticas.

El patrimonio tiene un profundo contenido espiritual y un profundo contenido afectivo, por eso es que estamos hablando de la necesidad de Corazonar el patrimonio y el Corazonar tiene que ver con esta necesidad de desprendernos un poco de la dimensión logocéntrica con la que a veces hacemos nuestras reflexiones y también mirar que no solo somos el *Cogito Ergo Sum* cartesiano, el *Pienso luego Existo*, y pensar que nuestra condición de humanidad solo está en la razón; sino que como nos enseña la sabiduría Secoya: somos estrellas con corazón y con conciencia. Lo que trata el Corazonar entonces es de pensar nuestro pasado, pensar nuestro patrimonio desde la afectividad, como les decía antes “recordar implica volver a dejar pasar por el corazón”, no se puede tener una conciencia del pasado si no es sentida profundamente.

Sentida desde el dolor además, desde el dolor de pueblos que tejieron la vida a pesar de relaciones de dominación muy profundas que todavía están marcando la historia de nuestros pueblos y, por lo tanto, el patrimonio puede ser una posibilidad para empezar procesos de descolonización de la vida, de virar esas visiones que nos metieron en la cabeza que tienen que ser superadas como creer que nosotros fuimos marcados por periodos prehistóricos; cuando lo que hemos aprendido es que todo en la historia, todo es historia, todo lo que el ser humano tejió desde las mujeres y los hombres más tempranos del Ilaló hace 12 000 años tejieron historia y que esa historia se ha ido nutriendo de un patrimonio que a veces se ignora. Porque a veces una de las que cosas que también, por eso queremos mostrar estos patrimonios vivos que están anclados a un pasado que nos sigue dando lecciones, a un pasado que nos sigue dando referentes de cómo soñar el futuro.

Este es un pasado que a veces las miradas del poder fosilizan, cosifican y convierte en museos o en sitios de objetos arqueológicos, a veces da la impresión de que hay una mirada muy necrofilizante sobre el patrimonio, es decir se priorizan los objetos, se priorizan las cosas muertas, pero no se priorizan los sujetos vivos que dan sentido al patrimonio. El patrimonio no existe porque entre comillas "hay ruinas arqueológicas", existe porque hay seres humanos que le dan sentido, hay comunidades que le dan sentido a esas construcciones sociales; el patrimonio solo puede existir como una construcción humana para reafirmar esas raíces, entonces frente a esa mirada necrofilizante que nos muestra que las cosas muertas son más importantes que los sujetos vivos, nosotros hemos estado trabajando desde la carrera de Antropología desde lo que llamamos 'memorias vivas', porque no se trata solo de priorizar los objetos, no se trata solo de mirar los lugares de la memoria que se reducen a veces desde la mirada en el poder a la restauración de casas, restauración de sitios.

¿Y qué pasa con los seres humanos que habitan esas casas o que han sido desplazados de esas casas para construir ahora patrimonios que les sirven a las empresas turísticas? Por ejemplo, en los centros urbanos desde esa perspectiva tan perversa que se llama la regeneración de los centros urbanos, por lo tanto lo que estoy mostrando tiene que ver con muchas articulaciones con relación al poder. Estos patrimonios vivos nosotros hemos estado priorizando desde la carrera de Antropología de las memorias vivas, hicimos un trabajo muy lindo en la zona del noroccidente justamente para romper otra noción que igual creemos que tiene que ser profundamente cuestionada la cual es la del rescate cultural. A veces las instituciones oficiales tienen una noción bastante cognitiva sobre la cultura, incluida la propia UNESCO cuya visión todavía sigue siendo instrumental y cognitiva, la cultura se reduce a lo letrado, a las bellas artes, la cultura se desarrolla en los grandes escenarios en donde la cultura elitista se construye.

Pero ¿Qué pasa con los territorios de la cotidianidad que es donde la cultura se teje cotidianamente? Entonces en este trabajo nosotros rompimos con la noción de rescate de la cultura que es una noción colonial y colonizadora, porque el rescate cosifica a las comunidades, cosifica al sujeto y lo vuelve dependiente del rescatador; para rescatar esta visión salvacionista y paternalista que lleva adelante el estado, muchas veces implica que necesitamos del resca-

tador para que rescate eso que se está perdiendo. Hemos aprendido que la cultura es una respuesta para la reafirmación de la vida, una respuesta guiadora que nos permite dar sentido y significado a lo que somos en el mundo y en la vida, por eso no se trata de trabajar en procesos de rescate sino en procesos de revitalización como su nombre lo dice o reafirmación de la vida; en esa tarea se hizo un trabajo muy bello haciendo un dialogo generacional con abuelas y abuelos, y también entre niñas y niños porque ellas y ellos son los que tienen que mirar el pasado, para comprender su presente y soñar el futuro.

También quiero compartir una experiencia en la cual trabajamos con las memorias vivas de Cotocollao, con el colectivo de artistas de Cotocollao, que se planteó una cuestión muy interesante, revitalizar las memorias de las abuelas y abuelos, para eso se hizo un trabajo previo de registro de la memoria viva de estas abuelas y abuelos; nos reuníamos cada jueves en los barrios distintos de Cotocollao para presentar las palabras de esas abuelas y abuelos. Era muy hermoso cómo la gente y los familiares recordaban cosas, recordaban eventos y esto se combinó con el trabajo de artistas, de poetas, de músicos y de danzarines; la idea era cambiar esa noción que ahora se tiene de la ciudad que se une solamente para hablar sobre la seguridad y para defenderse del miedo; estamos viviendo en ciudades en 'estado de sitio' con profundos temores, pero nosotros queríamos que la gente se una entre los vecinos no solamente para hablar de la seguridad sino para celebrar la vida, para celebrar la palabra, para celebrar la memoria, para que de las abuelas y abuelos puedan decir cómo han tejido la vida.

A raíz de ese trabajo salió un documento muy interesante que se llama 'Dando luz y color a la memoria', porque de lo que se trataba es eso de dar luz y color a la memoria, entonces yo voy a presentar el resultado de esa experiencia a través de un San Juanito que se llama justamente;

'Dando luz y color a la memoria'

Desde la palabra de abuelas y abuelos,
hoy nuestra memoria ha levantado el vuelo,
porque si queremos construir otra historia,
debemos dar luz y color a la memoria,

debemos dar luz y color a la memoria.

En nuestra palabra hoy danza la alegría,
pues hablamos de cómo, hemos tejido vida,
parques, árboles, plazas conversan nuestra historia,
las piedras de estas calles son lugares de memoria,
las piedras de estas calles son lugares de memoria.

los recuerdos y olvidos de la espiral del tiempo,
se caminan mejor desde el sentimiento,
la memoria nos habla con amor y emoción,
pues solo se recuerda desde el corazón,
pues solo se recuerda desde el corazón.

Transitar la memoria es ir por dos caminos,
es andar los recuerdos y también los olvidos,
a veces ese viaje nos causa un gran temor,
pues también ahí habitan la muerte y el dolor,
pues también ahí habitan la muerte y el dolor.

Nuestra memoria está llena de cicatrices
que hay que saber leer para hallar nuestras raíces,
en la memoria habitan todas nuestras vivencias,
es el acumulado social de la existencia,
es el acumulado social de la existencia.

Jóvenes, niñas y niños para encender sus sueños,
aprendan de las arrugas de abuelas y abuelos,
escuchen sus palabras con ternura y alegría,
pues son memorias vivas de gran sabiduría,
pues son memorias vivas de gran sabiduría.

La memoria no es signo muerto del pasado,
sino que es el presente del vivir acumulado,
en el presente habitan todos los pasados,
es ahí donde se forjan los futuros soñados,
es ahí donde se forjan los futuros soñados.

Para que el poder no usurpe nuestra historia
debemos dar luz y color a la memoria,
la memoria es raíz de identidad e historia,
sin memoria no hay cultura, no hay cultura sin memoria,
sin memoria no hay cultura, no hay cultura sin memoria,

Con la fuerza vital del pueblo y su palabra
luchando con corazón otra vida se labra,
más luz y color a la memoria hay que dar
pues esa es otra forma de Corazonar,
pues esa es otra forma de Corazonar.

Si me permiten para terminar, quisiera señalar que es importante que no olvidemos, que hay un patrimonio que a veces no se considera en estos debates y que creo que es necesario que empecemos a revitalizar, el patrimonio más importante siempre ha sido y será la vida, eso nos han enseñado las luchas de insurgencia material y simbólica de los pueblos runas, afrodescendientes y de las diversidades sociales; si tenemos la vida como horizonte y como primer patrimonio, podremos romper con esa visión necrófila que institucionaliza el poder que da más importancia a las cosas inertes que a la vida, de ahí la necesidad de empezar a mirar los referentes de sentido que nos ofrecen las memorias vivas, y sentir que también son un patrimonio las luchas de esos actores por reafirmar la existencia; por eso hay que mirar como patrimonio, esas luchas que les he mostrado, y mucho más ahora que estamos ya cumpliendo veinticinco años de levantamiento indígena. Otra cosa que hay que tener cuidado es el proceso de usurpación simbólica que puede hacer y hace el poder del patrimonio y que ahora cuando el patrimonio significa herencia, también las herencias van a ser motivo de impuesto; entonces hay que cuidarse mucho con esas usurpaciones, que buscan apropiarse de la esperanza, la alegría, la memoria para hacer que nos gane el olvido, por ello hay que luchar intransigentemente para impedir que los sueños del poder, nos usurpe el poder de los sueños, y quizá la mejor forma de combatir eso, es no olvidar, que el primer patrimonio por el que debemos luchar para su preservación, siempre debe ser la vida.

Muchas gracias.



Barrio vivo: La Loma Grande, una galería a ciclo abierto

Marco Vinicio Rubio Gálvez

La Loma Grande, lugar de patrimonios tangibles e intangibles, una galería a cielo abierto, quiere mostrar la vida que se desarrolla en su interior y el por qué la Loma Grande lucha por conservar su esencia de barrio.

El principal plus que tiene la Loma Grande es, pues, que aún conserva el espíritu de ser un barrio vivo, que tiene historias que son atractivas para visitantes y bien pudiera ser un lugar para visitar, pero que estas actividades no rompan ese equilibrio de comunidad, que no muera como sectores céntricos convertidos en suvenir o peores casos como bares y talleres vitrina de lo que fue Quito.

Buscamos evitar la expulsión de los moradores del barrio tras la llegada de actividades mercantiles derivadas de un turismo voraz, ya aconteció este fenómeno en otros lugares de la ciudad, donde los moradores se vieron obligados a cambiar actividades propias del barrio, que ha resistido el paso del tiempo por equipamiento y negocios turísticos, sean bares, cafeterías, restaurantes, talleres vitrina. La Loma Grande no quiere que la tienda de legumbres sea tomada por una cafería de fin de semana, que las luces y ruidos estridentes perturben la paz de los vecinos, que lleguen empresas y recursos económicos ajenos al barrio a tomarse y sacar provecho del patrimonio intangible del sector. ¿Por qué no adelantarnos a esto y crear empresas comunitarias que difundan y protejan ese saber con la ayuda de los mismos vecinos? ¿Por qué no generar vivienda de interés social y no caros proyectos habitacionales al que no va poder acceder el vecino que muchas veces por generaciones ha vivido rentando, sino que va ser aprovechado por intereses económicos de fuera del barrio?

En este texto, se pretende mostrar el trabajo de generar ese sentido de pertenencia de los moradores para con su barrio, las actividades realizadas por el Comité y Colectivo por recuperar y promover un mejor vivir o, más bien dicho, el vivir en armonía (el Sumak kawsay como se lo conoce en las comunidades, no el que conocemos en la política).

Se ha intentado empoderar al vecino con los rincones de su barrio que han sido olvidados o tomados para otras actividades no muy satisfactorias. La recuperación de espacios que ayer fueron urinarios, basureros, grafitis hoy son murales trabajados por jóvenes artistas y que, pasado el tiempo, no han sido violentados y más bien se han convertido en atractivos turísticos.

Una de las principales estrategias ha sido la creación de un espacio virtual del barrio, el grupo de Facebook de "Mi Loma Grande" donde se cuentan historias, travesuras, leyendas, personajes contemporáneos narrados muchas veces por los causantes, cómplices y encubridores de aquellas hazañas que en ese tiempo causaron malestar, hoy son motivo de risas ya que siempre se habla de ellas en las esquinas del barrio, reencuentro de vecinos por medio de este espacio virtual, no solo el vecino que se quedó en el barrio sino de los que se fueron, de los que se vieron obligados por diversas circunstancias a dejar su terruño. Es aquí donde por breves momentos hacen un viaje en internet para encontrase en la esquina, en la calle, en la Mama Cuchara, o en cualquier sitio donde su recuerdo les diga que están virtualmente en su barrio.

El barrio vivo de La Loma Grande

El 18 de septiembre de 1978, Quito es declarado junto con Cracovia, primer Patrimonio Cultural de la Humanidad, declaración que ha permitido la conservación de los tesoros tangibles e intangibles en especial de su centro histórico. Allí se ha hecho un gran despliegue para preservar, más que nada, las estructuras que conforman el conjunto patrimonial, trabajos que han sido visibilizados en mayor escala y que gracias a ellos podemos disfrutar de un centro histórico restaurado. El patrimonio inmaterial ha sido menos visible pero sí objeto de un gran trabajo de investigación que ha dejado como resultado un sin número de publicaciones, documentos impresos que recogen historias, leyendas, rincones de algunos barrios, entre ellos

la Loma Grande; estos libros tienen por lo general un tiraje limitado y sus ediciones no se han renovado.

Pero más allá de las acciones de instituciones oficiales, ¿Qué es vivir en un barrio? ¿Cuáles son los elementos de un barrio? ¿Qué hay más allá de las historias y leyendas? ¿Cuál es el sentido de pertenencia de los vecinos con su barrio? ¿Cómo llegar a empoderar a los moradores con su sector? ¿Cómo seguir con la vida de barrio? ¿Qué es ser lomeño? En definitiva: ¿por qué la Loma Grande lucha por conservar su esencia de barrio?

Estas y muchas más han sido las preguntas que se han realizado al interior del Colectivo "Mi Loma Grande" con el fin de promover la conservación del barrio y su esencia para no convertirnos en un "No Lugar".

Vivir en un barrio es vivir en comunidad, residir en un territorio más o menos amplio con un grupo de vecinos, personas y personajes de quienes muchos no conocemos su nombre pero al menos conocemos que viven en el barrio: los conocidos saludamos afectuosamente, nunca está demás la broma de la esquina y sobre todo el tratarnos de vecinos sin estar viviendo en la casa contigua, el hecho de vivir en la misma zona nos hace vecinos, este curioso término es el que le da calidez y afectuosidad a los moradores al momento de intercambiar un saludo, esta es la diferencia abismal al comparar un barrio con un conjunto residencial, este último de menor área, con vecinos más cercanos por metro cuadrado, pero más aislados uno del otro.

Un barrio tiene algunos elementos: un territorio más amplio, estructuras específicas como la iglesia, el parque, la policía, la casa abandonada, la calle, la esquina, muchos de estos elementos están presentes en grandes conjuntos residenciales, pero la diferencia substancial es el uso y la convivencia del elemento "vecinos". El vecino es quien hace la diferencia entre un barrio y un conjunto, y el vecino es quien diferencia a un barrio del otro.

Recopilando información entre documentos y sobre todo con los vecinos más antiguos del barrio, se logra tener un cúmulo de información sobre historias y leyendas, pero qué hay de esas nuevas hazañas, personajes, anécdotas, "mitos contemporáneos", esos que se hablan en las esquinas entre los amigos y vecinos como un secreto a voces, que más de una vez arrancan las carcajadas de los reunidos en un rincón del barrio. Esos cuentos, travesuras y demás historias contemporáneas también son elementos que nos identifican como barrio.

En principio, una de las estrategias para visibilizar y a la vez unir al barrio, fue la creación del grupo de Facebook "Mi Loma Grande", aprovechando estas anécdotas y recuerdos de los vecinos; sin embargo, se ha convertido en una suerte de "barrio virtual". Hoy son más de 2700 miembros en casi dos años desde que el espacio dio inicio a sus actividades. Este lugar no solo ha reunido vecinos que aún permanecen en el barrio, sino que también a vecinos en otros lugares del mundo. Ellos, los antiguos moradores cuentan sus historias al ver las fotos de los rincones en donde alguna vez caminaron y realizaron una de sus travesuras: romperle el vidrio a don Humbertito, tomar una de las vigas de la iglesia para hacer un año viejo, entrar a la "Colectiva" para luego salir en precipitada carrera al verse rodeado de consumidores de droga, mandarle pintado a un vecino después de una noche de tragos y él vaya así a comprar pan sin darse cuenta cómo estaba, personajes que asombran por sus hazañas como Ajinando Rubio (un basquetbolista que conserva un récord de mayor número de canastas en un solo cotejo), Paquito González (ejemplo de lucha y tenacidad para los jóvenes del barrio debido a que su discapacidad no le privó de jugar baloncesto y ser un líder deportivo), los "Locos Polo" (personajes con algún problema mental que mantenían en zozobra al barrio de los 70 hasta los 90), lugares para comer las delicias gastronómicas de la ciudad, vecinos músicos, pintores, actores; y claro, también los habitantes de la noche: el estruchador, el consumidor conocido desde niño y hasta las llegadas de la Policía a la casa del terror.

Son muchos los cuentos, travesuras que se escuchan en el barrio y que se van pasando hasta convertirse en historias y leyendas de la Loma Grande. Es en este espacio de barrio virtual en donde los actores, cómplices, encubridores y demás vecinos que realizaron tremenda travesura, hoy la cuentan con nostalgia y comparten a las nuevas generaciones que en algunos casos escuchamos antes como un chisme a la vuelta de la esquina, pero hoy se convierten en leyendas contemporáneas del barrio.

Como la mayoría de barrios del centro, La Loma Grande tiene espíritu propio, sea el vecino de generaciones o sea el vecino recién llegado, se ve atrapado por ese sentido de pertenencia al barrio. Es bien sabido que este sentimiento generó rivalidades con los barrios vecinos, en especial con el hermano barrio de San Marcos. Por ejemplo, cotejos de baloncesto y fútbol entre los barrios han provocado

tremendo despliegue de vecinos de cada sector. Se cuenta que tan celosos eran los lomeños que alguna vez el escritor Jorge Icaza llegó a la calle Liceo donde vivía un amor del escritor y al salir las llantas del auto habían sido bajadas por los pillos vecinos, no le había quedado más remedio que utilizar como gata a sus propios libros. Este sentido de pertenencia es el que queremos profundizar, poner en el corazón del vecino a su barrio, decir "soy de La Loma Grande" con mucho orgullo y cariño. Para llegar a este objetivo se está apelando al recuerdo y constante intercambio de información.

Pero, ¿cómo seguir con la vida de barrio? Difundiendo su historia, empoderándonos de los espacios olvidados, promoviendo el arte y cultura propia del barrio, recordando y haciendo conocer sus vecinos a sus vecinos, lograr una comunidad segura, evitando la gentrificación y mostrando a la comunidad fuera del barrio como es la vida comunitaria en La Loma Grande.

Al considerar el barrio como un paisaje cultural, se observa sus cambios a lo largo del tiempo, como los primeros asentamientos urbanos. Este tipo de información es difundida en el barrio para la apropiación de los sectores y promover el sentido de pertenencia. La recopilación histórica realizada hasta el momento no se ha quedado en la época de la colonia y la independencia, sino que también considera propuestas como la del Arq. Andrés Peñaherrera, que elaboró una maqueta, hoy ubicada en el museo del Colegio de Arquitectos en la calle Junín, en la cual el investigador plantea la idea del "Pukará Mayor", puesto defensivo ubicado en lo que hoy conocemos como la Mama Cuchara, que acompañado del "Pukará Menor" de San Marcos, defenderían la gran cancha ceremonial de los kitus, lugar sagrado mucho más grande que San Francisco (Peñaherrera, 2014).[1]

Por otra parte, la Loma Grande ha tenido muchos logros que han visibilizado al barrio ante la comunidad fuera de él y que al mismo tiempo han servido para empoderarnos del barrio. Por ejemplo, se ha trabajo en murales realizados por estudiantes de artes de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, pinturas que fueron fruto de una investigación hecha por los jóvenes en la que recogieron anécdotas y lugares del barrio que los vecinos más recordaban. Los murales se plasmaron en paredes que estaban violentadas por gra-

1 Relato junto a la maqueta que muestra una visión precolombina del centro de la ciudad, ubicada en el Museo del Colegio de Arquitectos de Quito.

fitis, convertidas en urinarios y basureros. Hoy por hoy esas mismas paredes son sitios de atracción turística, testimonio de las historias y leyendas del barrio.

Otro ejemplo es la apropiación de sitios deportivos: la cancha de baloncesto del Barrio Obrero[2] que no tenía nombre fue bautizada por los mismos vecinos. Se hizo una votación preguntando qué nombre debería llevar el espacio deportivo y entre todas las opciones ganó el de "Armando Rubio", vecino basquetbolista de los 70. Esta actividad fue auto gestionada, los vecinos no esperaron que el municipio intervenga, sino que los mismos moradores y amigos del basquetbolista generaron los recursos para letreros y programa. En ese mismo aspecto y para no olvidar a otro de los personajes del barrio, se entregó un trofeo para el equipo ganador en el día de colocación del nombre a la cancha. Este trofeo lleva el nombre de Trofeo Francisco "Paco" González.

También se han realizado programas culturales en "los cuatro suyos" del barrio. Antiguas directivas generaban actividad a lo largo de la calle Rocafuerte, pero se olvidaban del resto del barrio, hoy las actividades se generan a lo largo de toda la zona: estos programas son realizados en su mayoría en el lugar más cercano para el vecino, es decir, la vía pública, una esquina, una grada son los escenarios adecuados para unir al barrio con poesía, títeres o juegos.

Es de mucha importancia promover el arte que se produce al interior del barrio, existe una gran cantidad de artistas en la Loma Grande que no son conocidos pero su trabajo es de gran calidad. Varios de los programas realizados por el Comité y Colectivo fomentan y proyectan a estas figuras.

De esta manera nace el concepto de hacer de la Loma Grande una "Galería a Cielo Abierto" pero sin perder nuestra esencia de barrio, no convertirnos en un "No lugar" como ya ocurrió en otros sitios.

Para esto se busca una fecha o periodo que identifique a La Loma Grande y de paso, se da a conocer las actividades que se generan en el sector. Es así que se pone en marcha la idea de realizar un mes cultural, se seleccionó Marzo como mes cultural en la Loma

---

2 En 1935, en la alcaldía (Mateus, 2014) de Jacinto Jijón y Caamaño se construye el Barrio Obrero en los terrenos de la Quinta de la "Villa Encantada", proyecto habitacional que fue ocupado por artesanos de reconocida trayectoria en la ciudad.

Grande y con artistas del barrio, instituciones del sector, colectivos culturales y otros grupos se generan actividades culturales a lo largo del mes. Este año, se inició con un pregón seguido de la serenata al barrio, poesía, música, proyección de antiguas fotografías, conversatorio de las historias de la ciudad, títeres, teatro, pintura, lanzamiento de un disco propiedad de un vecino, se recupera una tradición Mejía y Lomeña: la llegada de la Banda del Instituto Nacional Mejía a la Mama Cuchara para rendirle homenaje a su patrono; y, para terminar el mes cultural, se realizó una casa abierta donde las instituciones, colectivos y vecinos se tomaron la calle Rocafuerte y mostraron sus actividades a la comunidad.

Todas estas actividades en pro de la unión del barrio, su difusión y sobre todo para evitar la gentrificación de la zona. Mostrar al barrio, promocionarlo, recuperarlo, pero al mismo tiempo, buscamos evitar el desplazamiento de sus vecinos por nuevas actividades alejadas a la convivencia comunitaria y más cercanas al turismo mercantil que tanto daño han hecho otras zonas de Quito.

Las propuestas además de las que ya se han puesto en marcha son: generar espacio para jóvenes, charlas sobre el tema gentrificación, información a los vecinos sobre el tema, proponer la creación de vivienda de interés social (porque un barrio es para habitar no para negociar con su historia) ¿Por qué no generar vivienda para los vecinos? existen moradores que por generaciones rentan en el barrio, ¿por qué no darles la oportunidad de ser dueños de un pedacito de la Loma mediante proyectos habitacionales a los que puedan acceder los vecinos? Si bien es cierto, se ha constando por parte de la Empresa del Centro Histórico dos proyectos habitacionales pero a costos elevados y no se diga de los privados como por ejemplo el de San Marcos, junto a la casa parroquial, donde el precio excesivamente alto lo hace elitista y por ende destinado a un mercado de clase alta.

Conclusión

La Loma Grande quiere seguir conservando su esencia de barrio, mostrar sus actividades tradicionales, su vivir en vecindad, sus patrimonios tangibles e intangibles, quiere visibilizarse como un lugar de paz, tradicional y que sale adelante; pero no quiere morir como barrio, quiere evitar que la gentrificación ocurrida en otras zonas de Quito elimine esa hermandad que existe en el interior, que no sean

expulsados los vecinos por futuros proyectos turísticos o por actividades propias del entretenimiento como ya le pasó a lo que alguna vez fue un barrio conocido como la Ronda, hoy una Mariscal chiquita.

La Loma Grande quiere mantener y ofrecer esa esencia de barrio: que el zapatero siga arreglando los zapatos y no vendiendo suvenires; que la tienda de 40 años conserve esa magia y no sea un bar más; que la tienda de legumbres donde los vecinos adquieren sus productos no sea la cafetería que se abre los fines de semana; que los ritmos estridentes no contaminen los viernes y sábados el tranquilo descansar de los vecinos; que la casa rentera donde arriendan muchas familias no se convierta en talleres vitrina de lo que una vez fue Quito. En fin, La Loma Grande quiere ser barrio vivo, una “Galería a cielo Abierto” y no un No Lugar.

Queremos la conservación de los patrimonios del barrio desde los mismos vecinos y no que una empresa ajena a la zona usufructúe de esa riqueza. La idea es generar empresas comunitarias: ¿por qué no trabajar en un turismo sostenible y sustentable desde el interior del barrio, promover huertos comunitarios, retomar los trueques con el fin de crear ingresos a los mismos vecinos y de paso generar lazos entre los moradores?

Todas estas actividades generadas son auto gestionadas y este ha sido uno de los plus que ha tenido el barrio en comparación con sus similares de la zona. Así se ha visibilizado y así pretende mantenerse.

Este trabajo podría replicarse en otros barrios que así lo deseen, identificando sus fortalezas y debilidades, generando estrategias y objetivos claros como realizables, anteponiendo el bien común al individual, para juntos llegar a conservar el sector, su historia, leyendas, pero sobre todo al habitante, es decir al vecino.

Bibliografía

Descamps, F. (1994). *La Loma Grande y La Plaza de Santo Domingo.* Quito: Ediciones Libri Mundi.

Mateus, A. P. (2014). *Pukará Mayor.* Quito.

Peñaherrera, A. (2014). *Pukará Mayor.* Quito.

Quito, M. d. (2004). *La Loma, memoria histórica y cultural*. Quito: Trama.



Antropología y semiótica urbana: Quito precolombino

Diego Velasco Andrade

Uno de los principales ejes para comenzar a reflexionar sobre la visión colonialista de Quito fue, por un lado, hacer referencia a la colonización de los españoles (6 de diciembre de 1534), generando una visión de élites en el ambiente nacional y quiteño, esta visión respondía a las demandas conservadoras de ese tiempo.

También es importante hacer referencia a la visión libertaria amazónica como punto principal la burguesía la cual genera dos visiones de la gestión de la alcaldía: por un lado la república, respondiendo a una visión colonial; y por otro, la gestión de la alcaldía, la cual responde a una visión americanista.

Sin duda uno de los principales referentes son los últimos estudios que se han realizado a nivel de Quito y del Ecuador. Con mayor concentración en las ciudades de patrimonio precolombino, que se consideran coloniales, pues siempre necesitamos mirar la parte alternativa de lo que es un paisaje multicultural de la humanidad.

Otra alternativa sería trabajar desde la perspectiva del paisaje cultural, multicultural milenario que posee Quito de lo cual hay varias investigaciones y estados del arte dejando mucha tela que cortar sobre todo en el manejo territorial y el manejo de carácter antropológico urbano. El último se concentra más en lo simbólica y la semiótica.

Para analizar la perspectiva colonialista citaremos la siguiente frase “Quito no fue fundada por españoles”. Esta capital es un centro ceremonial muy antiguo que, bajo la perspectiva turística, nos habla de la colonia, su barroquismo y todos estos elementos que además son básicamente perspectivas europeístas.

El barroco quiteño es una fusión de simbiosis y sincretismo. Con estos elementos se hace pertinente hablar de un centro ceremonial de Quito. Esto nos aproxima a un paisaje como Penipe y la zona Caranqui que son diferentes sitios en donde se establece una relación entre agua, tierra y muchas veces montaña, que representa la parte andina equinoccial que es la relación de los Andes y el cruce de la línea Ecuatorial donde yo considero que hay cuatro grandes tipologías de construcción como: la tolas, las pirámides truncas, los pucarás, los cilindros astronómicos y, por otro lado, tendríamos a nivel habitacional los famosos bohíos que son unas elipsoides que son cuatro estructuras básicas y hasta la llegada de los Incas son eminentemente estructuras míticas.

En Quito se encuentran algunos museos de sitio como:

La Florida: Un nombre que es cuestionable ya que existen rasgos de que algunos cubanos nombraran a este espacio "La Florida", este nombre no tiene coherencia por la relación y no existe conexión histórica.

Rumipamba: Es un sitio que es muy largo de describir y es una evidencia de tangibilidad y expresión de patrimonio precolombino.

Tulipe: Su representación simbólica radica en sus piscinas en las cuales si visualiza el conocimiento astronómico y simbólico. Por ejemplo hay una piscina que se llama "El jaguar" que posee la forma de este animal.

Catequilla: Es un largo proceso de discusión ya que se rumora que en este lugar se encuentra la mitad del mundo debido a que cruza la línea equinoccial. En el caso de Ecuador va desde las Islas Galápagos hasta el límite amazónico. En el caso del Perú tiene toda una arqueología equinoccial donde un punto importante puede ser Catequilla porque corresponde a un eje que manejaban los indígenas.

Sobre Quito como patrimonio, decía antes que es importante concebirlo desde un "paisaje cultural", para lo cual citaría tres elementos básicos:

El primero, los Andes: dentro de la simbología andina tiene que ver el cóndor (en el sentido macro) y en el sentido micro: el quinde. Luego el jaguar que corresponde al mamífero más importante de varias regiones especialmente Caribe y la Amazonía; el segundo, el Machángara: que es la inundación del cañón de la falla geológica, y representa la serpiente; el tercero, los apus: son los señores volcanes, los cerros desde donde surgen las grandes líneas divisorias

de lo que ahora llamaríamos la malla electromagnética de la tierra, que es como una malla octogonal y diamantina. Una malla se llama según la ciencia contemporánea “malla hartmann”, y la otra se llama “malla curry”, por sus dos investigadores: Hartmann y Curry.

Los cerros, apus o volcanes, son formas totémicas que están en constante conexión con los mitos y las leyendas, demostrando esa necesidad de dar forma a los objetos (en Psicología lo llaman pareidolia), a partir de nuestra percepción. Así cuando los divisamos de lejos, vemos al cóndor, vemos la imagen del jaguar, vemos la imagen de la serpiente ascendiendo el camino, etc. Estos son elementos simbólicos que nacen de una cosmovisión muy definida. Si observamos esto, podremos ver que hay una evidencia mítica.

En la denominada zona del centro histórico existen varias iglesias. Escritos del Padre Porras, demuestra que existe cantidad de piedras míticas en diferentes iglesias y edificios, pero no han sido evidenciadas ni valoradas como tales. Ha existido procesos de ocultamiento y suplantación. Se conoce por historiadores que los templos coloniales religiosos suplantan básicamente los templos incas en proceso de construcción. Entonces las tolas son suplantadas por estructuras míticas, las estructuras míticas estaban en proceso de construcción, posteriormente los templos tienen esta lógica de superposición. Un ejemplo es el “Templo del Rayo” suplantada por “San Francisco”, el otro ejemplo fue “El templo del Arco Iris” suplantado por “San Agustín”, como estos existen otros ejemplos más. En el estudio titulado *La ciudad inca de Quito*, de Manuel Espinoza Apolo, se muestran las tipologías de piedras que están debajo de algunos templos e iglesias, algunas maquilladas, camufladas y otras destruidas. Existen otras edificaciones que conocemos actualmente como la del Palacio de Carondelet, cuya estructura tipológica corresponde a la de una casa imperial, entendemos que fue la casa del inca Atahualpa y tiene piedras poligonales de ocho ángulos.

Otra, es el colegio La Providencia que se supone históricamente fue la casa de Huaynacápac. Esta tiene una piedra de doce ángulos, que está maquillada, y que ha sido destruida, incluso horadada para dar lugar a una pequeña cámara de aire.

En la calle Sucre, tenemos el antiguo colegio Los Sagrados Corazones del Centro. Tiene una estructura que demuestra una fusión algo confusa entre lo que llamaríamos un sistema de estructura quitu-inca en la elaboración de las piedras, esta se presume

fue suplantado por lo colonial y haría pensar que no corresponde a la estructura ciclópea incas, pero se corresponden a otra forma de estructuras incas de muros que había en lo que hoy es Quito.

Todo esto merece ser estudiado a profundidad antes que nos quedemos sin documentos históricos. Lo que se conoce es que algunos de los fragmentos escritos por el padre Porras han desaparecido, otros han sido maquillados. También se ven varios procesos gentrificantes de apropiación del centro histórico. Existe un rumor fuerte que lo que hasta hace poco era el edificio del colegio Simón Bolívar (antigua casona inca) será destinado para las Naciones Unidas.

Hay varios testimonios que aseguran conocer que en la parte subterránea de este edificio, existían túneles que conectan al palacio de Carondelet, otros túneles que conducen al antiguo hospital San Juan de Dios, ahora Centro de Arte Contemporáneo. Hay lomas como Quillaloma, el Panecillo, Shungo Loma, la Gran Loma del Sol, la Loma de la Luna que se interconectan a una gran cancha ceremonial. Al parecer todos formaban una diagonal que confluyen en un punto central que es la torre de la catedral.

Hay mucho por indagar y conocer sobre la historia de Quito, necesaria para entender mucho de nuestras culturas y sus proyecciones.

Muchas gracias.



Comunidad y Patrimonio

César Lutuala

Esta presentación se basa en una realidad de la comunidad Tingo Pucará de la parroquia Guangaje, provincia de Cotopaxi.

Partimos de que el rescate del patrimonio cultural se basa en el contexto de que la cultura es todo: lo que vestimos, comemos, vivimos, convivimos en territorio de la comunidad.

Parte de esta tradición en la comunidad la Tingo Pucará es cultivar la tierra como lo hacían nuestros ancestros. Desde la agroecología para preservar como patrimonio la propia naturaleza; de esta manera preparamos abonos a base de estiércol de los animales, para que al final de la cosecha podamos tener alimentos sanos que nos ayuden a mantener los cuerpos saludables.

El cerro de Pucará posee la piedra del gallo que se utilizaba en los rituales. Es desde esa perspectiva que los pueblos aborígenes poseen conocimientos ancestrales, realizando limpias a los cuerpos. Desde la cosmovisión andina, creemos que existen malos espíritus y también lo contrario, seres con energías purificadoras, que habitan en animales, astros, agua, montañas y piedras sagradas y poseen el don de la sanación.

Con respecto al Tingo Pucará la cultura indígena tiene una fuerte conexión con la Pacha Mama, la madre tierra que nos da el alimento. Dios nos da la vida, la naturaleza, la caída de la lluvia, el viento, el calor; nos da simplemente la cosecha que nos servirá para el alimento de la mesa de cada día.

Las comunidades agradecemos a la Pacha Mama el milagro de la vida en cada cosecha. En Tingo Pucará no se da todo, por ejemplo, no crece la naranja, el plátano y algunas otras especies, pero nuestro suelo ecuatoriano goza de mucha biodiversidad y podemos entre

comunidades compartir lo que cada una ha producido. Las mujeres, tejen chales, faldas, ponchos, fajas, etc., que enseñaron las abuelas y los abuelos y nos sirven para sustento de la vida, tanto para la vestimenta como para generar ingresos a través de la venta a quienes visitan la comunidad.

Acá en este territorio contamos con la Pucará, que ha sido el fortalecimiento de los pueblos indígenas. Hace más de 500 años esta zona fue sitio de resistencia, los incas ubicaron a esta montaña como zona estratégica, desde este alto escenario se observaba al Pichincha y se divisaba a todos los puntos cardinales. Al ser un sitio alto los conquistadores españoles no lograron llegar hasta allí y son una de las pocas comunidades que lograron construir su proceso de manera distinta a los otros pueblos sojuzgados. El mayor patrimonio reside en ser descendientes de comunidades libres, que vivieron autónomamente, luchando por la supervivencia en medio de la invasión española y luego también la invasión mestiza.

Ha sido aquí donde nuestra comunidad encontró restos arqueológicos y hemos venido aprendiendo a conservar, a cuidar, porque es fácil destruir, pero cuidar es una lucha diaria. Ahora somos guardianes del territorio, de piezas arqueológicas que pertenecieron a nuestros antepasados, vivimos no igual, pero muy apegados a las costumbres que hemos conservado de generación en generación y hoy además es un espacio desde donde existimos, luchamos por la vida y recibimos a personas que vienen de todo el mundo para conocer nuestra cultura.

Por lo tanto ahora que estamos reflexionando sobre el patrimonio inmaterial, considero importante que todo el acumulado cultural de la humanidad se mantenga, se cuide y se revitalice, más aún si son naturaleza y ayudan como este páramo a proteger las fuentes de agua, centro de la vida de todos.

Yupaychani!

Cooperación, comunidad y desarrollo

Germania Anguieta Colcha

Cultura y desarrollo son dos palabras que no siempre han ido unidas, ni se han trabajado en el mismo contexto. Sin embargo, en los últimos años encontramos nuevos elementos, instrumentos e ideas que promueven cada vez mayor atención hacia esta pareja de conceptos. Son numerosos los autores que se han acercado al binomio cultura y desarrollo, así como a diferentes aspectos que podríamos destacar dentro de este marco (derechos culturales, industrias culturales y creativas, diversidad cultural y lingüística, etc.), se puede decir que aún queda camino por recorrer en este ámbito.

En las últimas décadas se ha profundizado sobre el concepto de desarrollo, incluyendo en él no sólo indicadores como el crecimiento económico o la producción, sino también incorporando factores considerados en la actualidad indispensables para el pleno desarrollo, un desarrollo no lineal, concebido como un proceso complejo en el que interactúan diversos campos y características. En este marco, en los últimos años se ha generalizado la idea de que es necesario incluir la dimensión cultural en las políticas y acciones de desarrollo.

Debido a la priorización del desarrollo humano sostenible sobre otros modelos de desarrollo más economicistas, la cultura ha sido objeto de estudio como elemento necesario para el pleno desarrollo de las personas y las comunidades. El desarrollo, como superación de la pobreza, ha optado también cada vez más por un concepto más abarcador del término pobreza: así, un enfoque más amplio de pobreza incluye, entre otros, el ámbito cultural.

Teniendo en cuenta cada vez mayor presencia del Enfoque en Derechos en la Cooperación al Desarrollo, elemento cada vez más indispensable en toda acción de cooperación, es básico contar

con una clarificación de los derechos culturales para poder ejecutar proyectos de valoración del patrimonio y de cooperación cultural.

Proyecto comunitario Tingo-Pucará

El proyecto de la recuperación de la memoria ancestral: Arqueología Comunitaria en Tingo Pucará, se desarrolló inicialmente con el aporte de la Universidad San Francisco de Quito (USFQ), con el importante apoyo de las familias de Tingo Pucará.

La comunidad Tingo Pucará se encuentra en la parroquia Guangaje, provincia de Cotopaxi. Este espacio geográfico se caracteriza por su diversidad de "nichos ecológicos" entre las tierras frías y la zona del páramo. La adaptación de los pobladores a este entorno pasa por el cultivo de productos como: papa, chocho, haba, melloco y hortalizas. Además, el pastoreo de camélidos principalmente ovejas y llamas. Sin embargo, el complejo acceso a las fuentes de agua constituyó un peso y un obstáculo para la supervivencia de los pobladores. Las gestiones realizadas por los dirigentes comunitarios lograron solucionar esta problemática que afectaba a la población mediante la ejecución de un proyecto para bombear el agua desde la quebrada hacia la comunidad, mismo que fue ejecutado por una Fundación extranjera "Ingenieros sin fronteras".

En cuanto al entorno cultural, la región de Cotopaxi ha tenido a lo largo del tiempo diversas culturas que ocuparon su espacio, a nivel regional y local. Tingo Pucará mantiene lugares ancestrales, uno de ellos es la *Cueva del Inca,* misma que fue utilizada por los incas como un lugar estratégico para la observación militar, esto es el control y la defensa de las fronteras de su imperio, debido a su ubicación estratégica cerca de un camino inca (secundario). En la misma línea de la Cueva, esta pudo ser un importante mirador para el control del flujo humano y comercial. En síntesis, la *Cueva del Inca* podría ser un lugar estratégico en el paisaje que brindó los servicios como lugar de avanzada, escondite, control, y descanso dentro de las fronteras del imperio, mismas que están cruzadas por una red de caminos incaicos.

Por otro lado, no se ha descartado la posibilidad de que la *Cueva del Inca* pudiera ser una waka o pakarina incaica. Las wakas fueron lugares geográficos sagrados para los incas ubicados dentro de una red de caminos incas y en formación rocosa.

La *Cueva del Inca* se encuentra próxima a la comunidad de Tingo Pukará, aproximadamente a 1 hora de camino, a una altura de 3478 msnm.

Adicional en Tingo Pucará existen rastros de pucarás a través de toda la sierra andina y también en la costa de Ecuador y Perú. En la sierra norte, a estos sitios a veces se les llama churos, que significa caracol. Los pucarás son sitios fortificados situados en las cumbres, que tienen una función militar para prevenir. Tingo Pucará formaba parte del sistema defensivo militar de los Incas.

Otro de los hallazgos corresponde a vasijas, tiestos de cerámica, piedras pulidas, entre otros, han sido ubicadas en un museo comunitario, mismo que ha sido una propuesta de la comunidad y apoyada por World Visión Ecuador, en este también se exhiben instrumentos musicales antiguos, vestimenta de indígena, telares, artesanías generadas por la comunidad tales como: pulseras, ponchos, chalinas, bufandas.

Con lo anteriormente expuesto y con el objetivo de rescatar el patrimonio existente en la comunidad y contribuir a mejorar la calidad de vida de la población, en el 2014 se inicia el emprendimiento turístico del Comité de Desarrollo Comunitario "Centro Guagua Pucará", el mismo se ha establecido gracias a la motivación e interés de un grupo de emprendedores y al apoyo del Proyecto de Fortalecimiento del Circuito de Turismo Comunitario de Pujilí, Instituto Ecuatoriano de Economía Popular y Solidaria, Fundación Sin Fronteras, GAD Parroquia Angamarca, Universidad San Francisco, SWISSAID, World Visión Ecuador.

El proyecto tiene la finalidad de contribuir a la dinamización de los espacios e instituciones patrimoniales, así como promover el desarrollo local a partir de una mejor gestión de los recursos culturales. Para ello, tiene la voluntad de preparar a los gestores de dichos proyectos para que sean emprendedores y promotores de desarrollo cultural, social y económico. En última instancia, se pretende enriquecer al conjunto de la comunidad a través de la generación de recursos, oportunidades y creación de empleo en el ámbito de la cultura y el patrimonio, enriqueciendo de este modo el enfoque tradicional basado en la conservación. El programa proporciona una sólida base en desarrollo económico, análisis de los modelos de gestión, la cooperación internacional, la economía de la cultura y las dimensiones jurídicas e institucionales que rigen las diversas categorías del patrimonio y que permiten supervisar la eficacia de su gestión.

Este emprendimiento impulsa el desarrollo del turismo comunitario, ofreciendo los servicios de hospedaje, alimentación, guianza, visita a su museo comunitario y a la granja agroecológica de la comunidad, promoviendo una experiencia de intercambio cultural y aprendizaje, que permite al turista nacional o extranjero disfrutar de los recursos naturales y culturales propios de la comunidad. La capacidad instalada con la que cuenta el emprendimiento es de 16 personas en lo que corresponde a hospedaje, lo que anualmente significaría la posibilidad de recibir a 5376 turistas.

El emprendimiento cuenta con el paquete *Guangaje, Experiencia Natural y Vivencial*, el cual unifica a los emprendimientos de la Comunidad Tingo Pucará, Casa Quemada, y Guangaje Centro; tiene una duración de dos días y una noche, y propone el desarrollo de recorridos por senderos naturales interpretativos, visita los diferentes atractivos de la parroquia, participación en actividades culturales y degustación de comida típica del sector. El paquete ha sido diseñado para vivir una experiencia natural e intercambio cultural, a través de la convivencia con la comunidad y la visita hacia sus diferentes atractivos.

En lo que corresponde a hospedaje se cuenta con cabañas con 2 habitaciones y cada habitación está equipada con cuatro literas. Actualmente se tiene capacitad para recibir a 16 personas; cada habitación tiene una entrada independiente, existen también 2 baños con todas las facilidades y una sala común para la recepción de los turistas. El costo por noche es de $12,00.

En lo relacionado a la alimentación, existe un comedor comunitario que cuenta con un espacio de cocina-comedor donde se encuentran dispuestas 5 mesas con capacidad para 6 personas cada una, la alimentación está basada en comida típica del lugar, se ofrecen desayunos, almuerzo, cenas y refrigerios que van desde $1,50 a $3,00.

Se cuenta con el servicio de guianza, a través de un grupo de guías nativos, que realizan los recorridos a los atractivos naturales y visitas hacia áreas culturales de la parroquia. El costo del servicio de guianza es de $10,00 diarios.

El paquete busca llegar a cubrir las necesidades y expectativas tanto del segmento de turistas nacionales y extranjeros, que llegan principalmente para visitar la Laguna de Quilotoa. A continuación se especifican los servicios que se incluyen en este paquete:

- Transporte, hospedaje, alimentación (Desayunos, almuerzos, cena y refrigerios), Guianza (5 Guías de turismo calificados por el Ministerio de Turismo).
- Recorrido por senderos naturales interpretativos hacia los diferentes atractivos de la comunidad: **Ruta 1:** Tingo Pucará - Cueva del Inca; **Ruta 2:** Tingo Pucará - Cascada Candela Fasso; **Ruta 3:** Tingo Pucará - Guagua Pucará.
- Visita al museo comunitario.
- Visita a granja agroecológica de la comunidad.
- Visita a mujeres artesanas de la comunidad (elaboración de prendas de vestir).
- Degustación de comida típica del sector.

Además, el proyecto nos ofrece vivenciar las prácticas ancestrales tales como la realización de ceremonias rituales en la siembra y cosecha y actividades especiales, así como observar las prácticas de salud materno infantil mediante el trabajo que realizan los parteros y parteras de la comunidad, lo cual ha sido fundamental para continuar sensibilizando a las familias sobre la importancia del cuidado de las mujeres embarazadas y de los niños y niñas recién nacidos o llullu wawa. Actualmente las parteras como resultado de la implementación del proyecto RED CONE (Cuidados Obstétricos Neonatales Esenciales) realizan un trabajo articulado con el Ministerio de Salud Pública, con el objetivo de contribuir a la reducción de la muerte materna y neonatal.

Actualmente el Comité de Desarrollo Comunitario “Centro Guagua Pilcará”, está conformada por 22 miembros que están trabajando por impulsar y consolidar a su organización en el desarrollo del turismo comunitario, además reconocen la necesidad de mejorar su capacitación en diversos temas relacionados con el ámbito turístico y proponiendo el desarrollo de servicios alternos como la implementación de un centro artesanal y el desarrollo de actividades relacionadas a la medicina tradicional.

Considerando que el turismo es una palanca del desarrollo, sobre todo en lugares remotos, que, a pesar de las carencias sociales, tienen gran riqueza patrimonial. Un ejemplo de ellos es la comunidad Tingo Pucará, patrimonio arqueológico, siendo uno de los sitios que Ecuador ha ayudado a rescatar, lo cual ha sido posible mediante

un trabajo coordinado, consensuado, mancomunado para promover la cooperación interinstitucional.

Reflexión

Es necesario valorar y tomar en consideración las ideas, propuestas e iniciativas locales de intervenir el sitio arqueológicamente. Constituyen una importante opción para el desarrollo de la población en base al turismo comunitario, mismo que tiene que ver con la revalorización conjunta de la comunidad, tanto de la identidad local como la reconstrucción de la memoria cultural en su entorno, como un aporte para el desarrollo local integral.

Consideramos que quienes retomen el trabajo de investigación arqueológica de la Comunidad Tingo Pucará, no desliguen el trabajo en conjunto con la comunidad, pues la investigación arqueológica perdería un aporte importante de su contenido y sentido cultural.

Se debe contemplar un levantamiento de atractivos naturales y culturales, existentes en los territorios de cada uno de los emprendimientos, los cuales sean reconocidos tanto por el Ministerio de Turismo y el Ministerio de Cultura y Patrimonio.

Cada uno de los emprendimientos del Proyecto, posee un alto potencial turístico al contar con valores naturales y culturales diversificados que les permiten desarrollar la actividad turística. Parten de una planeación aterrizada a la realidad, herramienta fundamental que permite impulsar la gestión de cada uno de los emprendimientos, así como la articulación entre sí, y con instituciones públicas y privadas.

Patrimonio inmaterial del pueblo afrochoteño en territorio ancestral Chota-La Concepción y Salinas

Salomón Acosta

El patrimonio inmaterial es una herencia, que se mantiene de generación en generación, dentro del pueblo afroecuatoriano los saberes han sido transmitidos desde la oralidad y son estas oralidades las que nos encuentran con la vida como el ejemplo de la elaboración de la panela en el trapiche. Este proceso inicia con el cultivo de la caña y la preparación de la tierra, se lo hace como lo hacían los abuelos, la mano de obra con sudor y sangre, con lágrimas y con los restos de nuestros ancestros en la tierra, que siempre nos acompañan y me acompañan donde yo estoy y donde nosotros estamos realizando cualquier actividad. No podemos olvidar que ellos nos enseñaron el camino a convivir interculturalmente, porque en ese entonces vinieron en calidad de esclavizados y se encontraron con otros seres humanos en el territorio, desde África a Ecuador y luego al Chota, compartieron su vida con los indígenas, también con mestizos, donde transmitieron sus saberes, sus conocimientos, la manera de hacer las cosas, las formas de alimentarse. No podemos olvidar también que a nosotros nos une un gran río, el Chota-Mira, que es el cordón umbilical que baja desde las alturas de Pimampiro y atraviesa todo el territorio ancestral de Esmeraldas, hasta llegar al océano Pacífico en donde limita con territorio colombiano.

Nuestros ancestros para llegar al trapiche, vinieron de la finca, llegaron al trapiche, llegaron al banco, a la molienda de la caña, luego a las pailas, con los nombres de moledores, meleros, empapeladoras, molederos, donde convivían esas "cuadrilla" con solidaridad, porque compartían los alimentos que iban a dejar las hermanas, las mujeres, todo se compartía, se saboreaba distintas comidas ancestrales que hasta ahora tenemos presente y no podemos olvidar: el sancocho de haba, la mano de mono, el sango, el poroto con miel del trapiche etc.

Los abuelos nos dejaron el legado de este trabajo, y junto con las tierras en donde trabajaron son el patrimonio inmaterial nuestro, no podemos negar lo que dicen los otros y se hacen dueños estando ahí nosotros, pero hoy orgullosamente digo junto a José Chalá aquí presente, que es un compañero que tiene menos años que yo (aunque mayor en conocimientos) y también desde el corazón de todo el territorio afrochoteño, donde estamos contentos de pertenecer y a la vez cuidar del territorio, de las montañas donde antes andábamos atrás de los chivitos, los burros, donde marcaron las fronteras y los linderos que hoy nos pertenecen, pero que son desconocidos. Ahí aprendimos nosotros de nuestros ancestros, los cuentos, los versos, y también aprendimos a vivir unidos, ahí nace la organización social no reconocida hasta ahora, ahí nace la interculturalidad, reitero, que justamente ahora hablamos de que nuestro Ecuador es plurinacional y multiétnico e intercultural, pero eso nosotros no solo lo sabemos, sino que lo sentimos y lo vivimos. Si hablamos de la lengua, hay palabras de indígenas que compartieron en sus días con los afrodescendientes que se usan aún en nuestro vocabulario diario y viceversa, respetando la diversidad y la complementariedad.

Los dueños de las haciendas del territorio que hasta ahora existen llevaban también indígenas de la provincia de Imbabura, de Ibarra, de Caranqui, para hacerlos trabajar en sus haciendas y ahí mezclados con "negros" en ese tiempo y hoy orgullosamente afrodescendientes ecuatorianos.

Ese producto de la panela, elaborado por nuestros ancestros que nadie les enseñó (es decir fueron artesanos técnicos en ese entonces), era llevada junto con otros productos de la tierra al trueque (el cambeo como se decía entonces), a las partes altas donde producen la papa, la cebada, las habas, donde nos hacíamos amigos y compadres con los indígenas y también con los mestizos.

Nosotros íbamos ayudarle a nuestros papás, a nuestras hermanas y hermanos o madres que estaban trabajando en el trapiche, donde entregaron la mayoría de su existencia para poder mantener a sus hijos e hijas y mandarles a estudiar a la media escuela en ese tiempo. Tengo que aguantarme a veces algunas lágrimas de saber el sufrimiento de nuestros ancestros que nadie les consideraba, Así como habían mayordomos o capataces inhumanos, también hubieron medio buenos que les dejaban que se organicen y se ayudaban mutuamente porque tenían que trabajar media semana de corrido noche y día, desde el día jueves hasta el domingo sin dormir; por ello que ellos se organizaban en turnos para poder palear, y para que puedan dormir un poco, los que empezaban la primera y segunda noche hasta que termine la molienda en el trapiche. Esto ha sido para mí y para mis hermanos afros un recuerdo que no podremos olvidar.

También aprendimos y enseñamos en el territorio los saberes y conocimientos de mujeres y hombres muy inteligentes. En el trapiche también nos enseñaron a buscar la libertad, la insurgencia, porque en el año 1964 y 1966, desde la vigencia de la Ley de la Reforma Agraria en el Ecuador, que decía que "la tierra hay que dársela a quien la trabaja", comenzó la lucha desde los sindicatos de trabajadores muchos afroecuatorianos, fruto de la cual algunas familias pudieron acceder al derecho de la tierra.

Las nuevas generaciones, a través de la lucha organizada en cooperativas agrícolas pudimos ir accediendo al resto de la tierra de las haciendas, negada en aquellos días, pero no era todo, faltaba en el territorio esa visión de patrimonio nuestro. Es por ello que se viene trabajando en esta apropiación de territorio y nuestra cultura. En estos años es aporte de José Chalá y otros líderes hombres y mujeres, que han sabido resignificar la cultura afroecuatoriana, posicionando la producción ancestral de la tuna por ejemplo como lo ha hecho José Chalá, bajo la frase "en el territorio hay vida". Mucho de los productores que estamos produciendo esta fruta, estamos muy contentos. somos agradecidos porque él es el promotor, precursor de este trabajo sacrificado que lo viene impulsando hace muchos años, pero yo creo que el alma, el espíritu de sus ancestros, de mis ancestros, y de todos los ancestros de los que estamos conformando el territorio, le están agradeciendo y le están acompañando, yo siento que ellos no nos han dejado, ellos nos están cuidando, ellos son los guardianes de ese patrimonio ancestral que hoy se llama Chota la

Concepción y Salinas, es por eso que nos estamos desarrollando y estamos fortaleciendo también al desarrollo de nuestras dos provincias, y nuestros 5 cantones en el país.

¡Yoruba soy, soy Lucumí, Mandinga, Congo, Carabalí!

Muchas Gracias.



Redefiniendo el patrimonio

José Chalá Cruz

Allá en el siglo XVI en donde tuvo lugar aquel encuentro desorientado de Colón con los pueblos del Abya Yala, comienza un drama humano tremendo. Europa blanca, "civilizada" y "cristiana" secuestró a mis ancestros, a mis dioses y a mis diosas y nos trajeron como mercancía para la libre compra y venta.

Como pueblo afro, tenemos que repensar y repensarnos dentro de ese proceso: cuando nos dijeron que somos animales, cosas, bestias; exactamente nos botaron al anonimato, a la negación, al inframundo, al infierno... nos botaron sin palabra y sin voz. Ahora están hablando de que van a poner de patrimonio a la bomba, a la marimba, sin entender siquiera qué es la bomba, qué significa para nosotros los afroecuatorianos ¿eso es patrimonio o es colonización?

La vida no está para que otra vez nos pongan grilletes en nuestras manos, en nuestros pies y sobre todo en nuestra sabiduría. La matemática, nace en África, así como tantos conocimientos de nuestros ancestros capitalizados por los egipcios y lo griegos. Ahora los créditos a nuestra cultura se dejan en el ámbito del folclore. No estamos conociendo y reconociéndonos la grandeza de nuestras culturas originarias, por ello otra vez continúa el sistema blanco-mestizo arrebatándonos el conocimiento, pero sobre todo la ¡esperanza, el sentimiento, los sentidos, el corazón, el alma!

Si hablamos del patrimonio europeo, entonces anotaremos en su larga lista también la individualidad, el crimen, el genocidio, pues todo eso nos dejaron. Si de patentar se trata, entonces vamos a patentar lo que nos dejaron nuestros ancestros: la vida, el amor, la ternura.

Y si quieren patentar la Bomba, originarias del valle del Chota, de donde somos en nombre de los abuelos y abuelas, es importante

saber lo que es la Bomba que no es solo un baile en el que se mueven piernas y caderas dentro de una singular armonía ¡no!, La Bomba para nosotros es la forma de ver el mundo, está dentro de la filosofía de nuestra vida, dentro del Ubuntu, en donde nuestros ancestros y ancestras murieron conjuntamente con los vivos, es pasado, es presente y futuro en el marco de la majestad de la vida. Entonces si de patrimonio hablamos, estamos hablando de la vida, estamos hablando de nosotras, de nosotros, no de la cosa, estamos hablando de la vida, y entonces hay que redefinirnos en nuestro que hacer.

Lo que estoy haciendo en este momento es interpelando e interpelándonos. Desde las ciencias sociales hay que hacerlo como cientistas sociales; pero sobre todo debemos hacerlo desde la sabiduría de la vida. Estamos hablando entonces de que al interior de la bomba está el cosmos, nuestro cosmos; ¡todos somos parte de todo, y todos somos responsables de todas y de todos: esa es nuestra filosofía del Ubuntu, la sabiduría Cimarrona. Entonces, si todo esto es patrimonio, entonces reivindico la palabra "patrimonio", porque estoy reivindicando la vida, el amor y la ternura y no la cosa, la cosa bomba, es la vida lo que está al interior y de lo que estamos hablando, es la historia, es la existencia, es la carga del sentir y de los sentimientos, de eso estamos hablando.

Si nos quedamos en reivindicar la cosa bomba, efectivamente seguimos viviendo como cosas, o como diría Aimé Césaire cuando hablaba en un discurso sobre la colonialidad decía que Occidente hasta las personas más "civilizadas" (entre comillas eso de civilizadas) al obstinarse en tratarnos como animales, se estaban convirtiendo ellos mismos en bestias ¡qué paradoja!, ese es simplemente el juego del poder, de la economía, mas no es el juego de la vida.

Vamos a tener que redefinir lo que es patrimonio. Hay que empezar a trabajar estos conceptos desde las políticas patrimoniales. Es una invitación y a la vez un desafío, a descolonizar nuestras mentes y nuestras existencias en el nombre de la ciencia o de esas ciencias, porque lamentablemente como diría Du Bois: a los africanos, a los descendientes a los afrochoteños, a todos nos enseñaron a vernos o a medir nuestras almas con datos y no desde nuestro mundo. Las experiencias que se han presentado ahora, efectivamente no están hablando de España, están hablando de los ancestros y de las ancestras del gran Abya Yala.

Esta es una forma de interpelar, esa forma de colonialidad de nuestras propias existencias llamado patrimonio, o ciencia tal vez. ¿Ciencia de quién?, ¿Para quién?, ¿Patrimonio de quién?, ¿Para quién?, y a mí no me pongan en un patrimonio, si lo que están hablando es de mi vida. Si están hablando de nuestras vidas para cambiar el mundo, entonces caminemos juntos, mirándonos a los ojos, no homogenizándonos: es caminar, es mirarnos, es amarnos, es tocarnos.

Si patrimonio es la libertad peleada en batalla, se la deben a los africanos y sus descendientes. El 24 de mayo de 1822 la famosa Batalla de Pichincha, que tuvo a su héroe niño Abdón Calderón, en realidad y con mucho respeto, fuimos los africanos y los descendientes, mayoría en el ejército libertario, los que pelearon esa lucha. Por ello, el patrimonio de la libertad es una ofrenda del pueblo africano y sus descendientes para todo este pueblo ecuatoriano.

Los quiero mucho.

La tradición oral como patrimonio inmaterial

José Juncosa

A efectos de hablar de la tradición oral como patrimonio inmaterial, me referiré a cuatro narrativas recogidas por diversos registros, cronistas, etnógrafos, porque son absolutamente inmateriales.

La primera tiene lugar en 1678, cuando el conquistador Salinas de Loyola baja desde Loja hasta Zamora, y entrando en el territorio amazónico se hace acompañar —como era costumbre— por un grupo de indígenas de la nacionalidad shuar. Esta crónica está recogida en el boletín número uno de la Academia de Historia, publicado en 1919, y más o menos dice así:

> El capitán ordena a sus soldados que se pongan en fila, saca una hoja y enseguida toma lista, y cada nombre que dice hace un rasgo de presente o de ausente. Al costado, había un shuar de nombre 'Sharupi', que tenía un gran escudo, y cuando vio que al proferir palabras y al escribirlas en el papel los soldados hacían una cosa u otra, o se ponían en fila o salían de la fila, esa conexión entre escrituralidad y acción le fascinó tanto que quiso mimetizar e imitar la escritura en su escudo, mientras el capitán hablaba.

Aquí se observa un ciclo cenestésico, que va desde lo verbal a lo visual, y de lo visual a lo verbal; de la escritura de Salinas de Loyola a la imitación de la escritura en el escudo del shuar. Aquí está de por medio una enorme fascinación por el carácter de poder que tiene la escritura, porque mueve gentes, en columna personas, distingue personas, elimina personas, genera grupos. Eso debió haber causado una fascinación enorme al shuar Sharupi.

Vamos a otra narrativa del antropólogo Castel, un finlandés que produjo uno de los conjuntos etnográficos del pueblo shuar más fascinantes por lo que las grietas de su escritura etnográfica dejan traslucir; y la escena es esta:

> Castel, cansado ya de su andar diurno, se sienta a descansar y ve a un shuar que toca su *itip*[1], observa que tocaba diferentes líneas de su falda, y a medida que las tocaba cantaba, cantaba un tipo de poesía —porque toda poesía es cantar— y cada emoción le provocaba diferente tipo de canto. Aquí también vemos que hay ese ciclo cinestésico entre lo visual y lo sonoro.

Ambas cosas parecen decir que la escrituralidad no es ajena a la oralidad, que son contiguas. Lo que no han tenido los pueblos amazónicos es escritura alfabética, que es un tipo de escrituralidad, producto de la conexión entre un elemento visual y uno sonoro; en este relato de Castel vemos un elemento estético de color, anclado a un rasgo verbal. Esta escena es encantadora porque es un relato irrecuperable.

Si se observan las pinturas faciales o los puntos, los tatuajes de los shuar, el ciclo cinestésico se interrumpe, porque lo visual no culmina en lo sonoro. Si un shuar cuenta cuál es el sentido de los tatuajes, que son referidos a los sueños, a una visión de realización existencial, pierde su eficacia. Entonces el ciclo cinestésico no es comunicado, sino que es parte de un diálogo interior. Es decir, existen diversas maneras de conectar lo oral con lo visual.

Cierta ocasión en Bomboiza, con el pueblo shuar, tuve una experiencia fascinante. A veces se generaban problemas disciplinarios porque los chicos escribían oficios a sus enamoradas, y las monjas se inquietaban con esto y decomisaban las cartas. Entonces yo pedí verlas y recuerdo haber leído algo parecido a:

> Bomboiza, 15 de marzo de 1981
> Señorita Yajanua Sharupi
>
> Presente:
>
> De mis distinguidas consideraciones. Me dirijo a usted por intermedio de su primo para que usted tenga bien concederme una cita el día jueves, a las cinco de la tarde al regresar de la chacra.
>
> Con mis sentimientos de más distinguida consideración,
>
> Mario Shaquele.

1 El *itip* es la falda masculina que tiene unos diseños verticales.

Entonces, la fascinación de la escritura como motor de las voluntades (como lo dice Espinosa) es parte del mundo de los afectos, como aquello que afecta las cosas, afecta los cuerpos, afecta los encolumnamientos, y es una parte fundamental de la oralidad shuar. En este punto, pasaré a la oralidad de dos relatos escritos en siglos diferentes contiguos, para expresar que la oralidad es relacional, y no un depósito de relatos estáticos que los shuar escogen para una ocasión determinada; sino que los van recreando dependiendo de quién tienen adelante.

En 1910, el salesiano —en mi criterio— etnográficamente más perspicaz: Padre Allioni, se encuentra con dos shuar, y ellos le cuentan esto:

> Nosotros somos shuar, descendemos de Caín y de Abel. Los colonos más bien descienden de Abel, se portaron bien, se quedaron en la Sierra, y no les falta comida. Como los shuar somos bravos, descendemos de Caín, nos mandaron a la selva, somos libres, pero sufrimos privaciones.

El padre Allioni no entendía lo que estaban haciendo los shuar, pensaba que le estaban dando una definición de quiénes eran. Pero después de un proceso de rastreo, encontré un relato igual calcado en la entrada del Padre Prieto, cien años antes, en 1816. Le cuentan el mismo relato. Los shuar, considero, no están diciendo quiénes son, solo dan una información. Están reconstruyendo una forma de discurso de presentación que se llama anema o enémago.

En la actualidad, los shuar que he conocido no practican ya el enémago, que es una forma ritualizada de discurso de presentación de un shuar a otro shuar. Si el shuar es conocido, pues ese enémago tiene una forma; si el shuar es menos conocido, ese enémago tiene otra forma.

Entonces el secreto del enémago es poder expresar el linaje, el parentesco de cada uno para poder entablar una relación con el otro en base a una expectativa, que puede ser pedir una esposa, pedir posada, pedir colaboración para un trabajo. Si no se hace bien, si uno se equivoca en un pariente u otro, en vez de solicitar ayuda lo pueden sacar corriendo porque el receptor lo puede codificar como un enemigo potencial.

Entonces me relataban algunos misioneros que para los achuar todavía aplica este tipo de conocimiento verbal. Implica una

tensión impresionante hacerlo bien, los indígenas se van solos a las chacras, y en el silencio de las chacras ensayan este enémago para poderlo recitar, porque es pautado, es muy prosódico y tienen que hilvanar su propio parentesco de manera que el otro le reconozca como parte de su linaje, y poder establecer esta relación.

Cuando conecté ambas cosas, consideré que lo que estaban haciendo los shuar con el misionero, es establecer un linaje común. Entonces no hablarían de que son hijos de un guerrero shuar, ellos dirían "somos hijos del mismo dios y no venimos de los mismos hermanos. Nosotros venimos de uno, y ustedes vienen de otro, pero nosotros por venir de Caín tenemos menos cosas, pasamos necesidades", y es una manera de encolumnar ese discurso en la expectativa de obtener cosas de los misioneros.

Lo que deseo decir, a través de todos estos relatos, es cómo la oralidad, la inmaterialidad, en estas escenas que una vez *fueron* y no *son* más, se vuelven irrecuperables. En consecuencia, el poder identificar a estos dos relatos de un siglo a otro, en relación a los mismos interlocutores, me dio pie para entender que finalmente la expectativa sobre el mundo colono y el mundo misionero forma parte de una relación deseada, pero una relación que debe pasar por el equilibrio y que debe pasar por el trato como si fueran del mismo linaje.

Por otro lado, me enseñó que los shuar primero se interesaban por las cosas, y después pasaron de las cosas a los conocimientos. Su apuesta desde hace algún tiempo es acceder a la educación, acceder a la escritura, el poder de la legalidad, el poder de las escrituras de los abogados que se hacían con tierras; sin ese poder de la escritura no se puede sobrevivir, y no se puede enfrentar este mundo que viene de la Sierra.

Entonces les ahorro todas las disquisiciones teóricas que tenía pensado decirles, y creo que hemos dado protagonismo más bien a estas cuatro narrativas desde diversas temporalidades.



Hacia el reconocimiento de la agricultura familiar campesina como patrimonio inmaterial

Fernando Rosero G.

Uno de los ejes importantes para guiar esta ponencia ha sido la reflexión sobre los conocimientos ancestrales y tradicionales de los pueblos originarios indígenas y montuvios de la provincia de Manabí, ya que en América Latina está muy presente la agricultura familiar al igual que en algunos países de América del Sur.

Algunos países son el claro ejemplo de la presencia de la agricultura familiar como: Argentina con 25 000 familias, Brasil 4 000 400, Uruguay 33 000, Venezuela 300, Bolivia 900, Chile 254 y finalmente Ecuador, según datos del MAGAP sostiene que son 742 000 las familias que se dedican a la agricultura familiar. Con esta muestra se está hablando de una importante población a nivel sudamericano y en general de América Latina.

En el caso de Ecuador es importante resaltar las UPAS (Unidades de Producción Agrícola). En datos cuantificables estaríamos hablando de aproximadamente 5 000 000 hectáreas, que equivale a unos 3 000 000 de ecuatorianos que están involucrados directamente. Es decir que el 64% de los alimentos que nos servimos diariamente en nuestras mesas provienen precisamente de la agricultura familiar.

Aproximadamente 35 000 productores agroecológicos han marcado una pauta importante en las redes de comercialización asociativa y redes de consumidores urbanos. Esto ha generado una gran

importancia en los procesos de integración y convergencia nacional, un ejemplo es la presencia de la CELAC (Comunidad de los Estados Latinoamericanos y Caribeños), la cual está encargada de temas como el desarrollo social, la educación, el desarme nuclear, la agricultura familiar, la cultura, las finanzas, la energía y el medio ambiente.

Desde la mirada de la agricultura familiar hemos trabajo el concepto de PCI (Patrimonio Cultural Inmaterial), ya que es una definición que nos permite considerar de manera amplia a los sujetos como portadores de este tipo de patrimonio. Esta definición tiene una estrecha relación con la naturaleza y la historia que genera conocimientos y que tiene una relación íntima con la identidad y la continuidad de preservar la memoria oral.

Es importante nombrar la investigación realizada con los shuar del sector de Morona Santiago, en donde se puede ver la importancia de la huerta shuar que nace de la horticultura itinerante. Existe una gran importancia de la conservación de la biodiversidad. Es importante recalcar que la mano de obra utilizada es básicamente familiar y que el rol de las mujeres es clave para esta actividad, además de su conocimiento sobre plantas medicinales.

En la investigación antes nombrada, se trabajó sobre la chacra andina y el conocimiento sobre los pisos ecológicos con parcelas en diferentes niveles, la asociación y rotación de cultivos, recuperación y conservación de las semillas originarias, utilización mayoritaria de mano de obra familiar, comercialización que todavía es dependiente de los agentes y canales del mercado tradicional, y esto marca un intercambio desigual entre el campo y ciudad.

También se abordó sobre el ciclo y el calendario agrícola que en la provincia de Chimborazo hace referencia al calendario agro festivo de Sablog, siendo referente las épocas estacionarias del año, condiciones climáticas, diversos tipos de valores a las cosechas que están en estrecha vinculación con la fiesta.

Se realizó una investigación en Manabí, en la zona de Paján. Dentro de los aportes más notables se destacó la conservación y desarrollo del bosque tropical húmedo. Todo esto va de la mano con la especialización rotativa de los suelos y viveros en donde hay semillas y plantas medicinales. Es importante recalcar que este espacio posee un gran conocimiento sobre el manejo vertical de la tierra y que existen grandes especies frutales como: la naranja, la mandarina, piña, papaya etc.

En la investigación el subsuelo cumplió un papel importante ya que poseen un pozo de agua aproximadamente de nueve metros de profundidad y existen especies que crecen al filo del suelo como: maíz, fréjol, ajonjolí, etc. Existen matas de mediana altura como: el café, cacao, papaya y especies arbustivas que proyectan sombra en especial las diferentes clases de plátano como: el barraganete, dominico, guineo, etc.

Con respecto a la formación familiar se dirá que existe una organización social de los agricultores, se trata de familias ampliadas o clanes de la selva amazónica que están organizados en comunas. Las asociaciones y cooperativas están presentes en las tres regiones. Hay una metamorfosis de la cultura debido a la globalización, la predominancia del paradigma científico occidental en la transformación de las formas de organizaciones de los actores y hay una migración de jóvenes hacia las ciudades.

Esta migración es un fenómeno que se da en toda América Latina, que plantea la "sucesión rural" como un problema en la forma de producción de vida y con ellos la desvalorización de los conocimientos, saberes y tecnologías ancestrales. Como una de las respuestas y resistencias se reconoce la acción política de algunas organizaciones productoras campesinas indígenas dentro y fuera del país, para fomentar planes de salvaguardia de PCI de sus saberes ancestrales.

Para explicar la importancia de la agricultura familiar como una forma de producción dominante tomaremos con referente a la constitución de Suiza que prohíbe el monocultivo y el cultivo extensivo. Otro referente es Argentina generando un espaldarazo a las formas de producción clásicas dando importancia a las representaciones tradicionales que son parte de la memoria y construcción de PCI. Un ejemplo claro es el de Costa Rica que reconoció a la semilla criolla del país como patrimonio cultural en el 2014.

Ante la emergencia y el alto grado de vulnerabilidad de algunas manifestaciones se propuso unas líneas de investigación que sean totalmente participativas de cómo se generan estos conocimientos, saberes y las formas de organización de las semillas. Uno de los principales problemas para la pérdida de estos saberes es la "sucesión rural" que en el Ecuador y otros países afecta en la conservación de la semilla original en la agricultura y la tradición agrícola frente a la emigración de los jóvenes a la ciudad y otros países.

Urgen procesos de revalorización de la tradición agrícola como: la creación de centros de interpretación, incorporación creativa de conocimientos y saberes en el pensum de estudios en escuelas y colegios, campañas de sensibilización, cine comunitario, etc. Esto sería importante para poder tejer relaciones y alianzas estratégicas entre las personas que optaron por la agricultura familiar campesina comunitaria y nos aportan en el sustento alimentario a las ciudades. Como parte de la ayuda del Estado sería comenzar con estos procesos y desde los GAD generar un fondo internacional de protección y potenciación de la agricultura familiar.

Muchas gracias.

La gestión institucional del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Ecuador: avances y retos



La participación en la gestión de patrimonio cultural

Gabriela López Moreno

En 2015 participamos en el diálogo en torno al complejo ámbito de la participación dentro de la gestión del patrimonio cultural inmaterial, señalando que, desde el sector público, se habían generado insumos y propuestas metodológicas encaminadas a la democratización de las relaciones entre la ciudadanía y el Estado, resaltando el ejercicio del derecho a la participación.

Se señaló como uno de estos instrumentos a la Ley Orgánica de Participación Ciudadana (2010), la cual se enfoca en garantizar el ejercicio de los derechos de la participación en la toma de decisiones frente a las políticas públicas y prestación de servicios públicos que da el Estado. Otro instrumento legal importante al cual se hizo referencia fue el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (2010), en el que se establece la competencia exclusiva de los gobiernos autónomos descentralizados municipales y metropolitanos para preservar, mantener y de difundir el patrimonio cultural que se encuentra en su jurisdicción; y se planteaba la importancia de la gestión local del patrimonio cultural.

Asimismo, se hizo referencia a la Ley de Patrimonio Cultural (1978), señalándose la necesidad de su actualización. Pese a que la citada norma se considera vanguardista para la época al determinar que las manifestaciones culturales deben ser reconocidas por sus propios portadores; se planteó la importancia de actualizar estos preceptos en el marco de lo que hoy conocemos como patrimonio cultural inmaterial. Se expusieron los elementos clave que componen la definición del patrimonio inmaterial planteada por la Convención

para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO (2003), destacando el principio de participación inherente en su propia definición (la comunidad, los grupos y los individuos son quienes lo reconocen como parte integral de su patrimonio) y en su gestión (la elaboración de inventarios, investigaciones, formulación de políticas y normativas).

En este contexto, se plantearon algunas preguntas sobre las cuales versaría la reflexión en torno a la consolidación de una política pública específica para el patrimonio cultural inmaterial, como el nivel de injerencia del Estado, el mecanismo de representación y la efectiva articulación de su gestión a la planificación nacional, local para el desarrollo sostenible.

Hoy, se nos presenta la oportunidad de mirar esta reflexión en retrospectiva, y podríamos señalar que con la promulgación de la Ley Orgánica de Cultura (2016), y el establecimiento de un Régimen Especial para el patrimonio cultural inmaterial, se abrió un nuevo escenario para su gestión participativa, afianzado con la promulgación de la política pública (2017) que establece como enfoque estratégico: la generación de procesos de sensibilización y reconocimiento del PCI¸ la valoración de su función social como promotor del desarrollo sostenible; la participación protagónica y efectiva de portadores y comunidades; la generación de instrumentos para la gestión descentralizada. Avances importantes, que deberán ser evaluados.

Entre la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial y la conservación de la materialidad

Isabel Rohn Bazurto

Resumen

El Ecuador ha tenido avances importantes en la gestión del patrimonio cultural, superando el paradigma del patrimonio cultural como objeto hacia una concepción del patrimonio cultural como sujeto. Bajo esta premisa, este texto recoge en un primer momento un compendio sobre el patrimonio cultural inmaterial ligado a su concepto, normativa, gestión y políticas públicas implementadas desde el Estado Ecuatoriano, para que éste sea considerado como base fundamental para la memoria social y el fortalecimiento de la identidad y la interculturalidad. Luego se exponen los logros y los desafíos que existen aún en nuestro medio para lograr que el patrimonio cultural constituya un verdadero derecho y una responsabilidad de todos los ecuatorianos.

Posteriormente, se realiza una reflexión sobre la articulación y diálogo que debe existir entre el patrimonio cultural material e inmaterial; si bien las políticas se han enfocado en una gestión del patrimonio cultural de manera integral, al momento de gestionarlo existe la posibilidad de vulnerar o invisibilizar la representatividad que ambos tipos de patrimonio mantienen. Para el efecto, se ejemplifica a través de la religiosidad popular y los centros históricos, como espacios que pueden ser conservados en su materialidad pero que muchas veces excluyen la tradición, la representatividad y la verdadera riqueza cultural.

Como sociedades es importante tener presente que el patrimonio cultural es una construcción social a partir del cual se fundamenta la identidad y la cultura de nuestros pueblos y naciones, pero así mismo constituye un recurso no renovable que potencia el desarrollo sostenible y activa las economías locales.

Palabras clave:

Patrimonio cultural, gestión, identidad cultural, salvaguardia, memoria social.

Introducción

El Ecuador ha dado avances importantes en torno a la conceptualización, protección y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial (PCI). El Decreto de Emergencia marcó una significativa trayectoria en la gestión del PCI a nivel nacional, a través del cual permitió desarrollar un trabajo de registro considerable de las manifestaciones y expresiones, siendo el resultado el levantamiento de 4588 fichas recogidas en todas las regiones del país.

La Constitución de la República del Ecuador del 2008, la Convención para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO de 2003, así como la Ley Orgánica de Cultura, constituyen instrumentos legales importantes para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial; estos mecanismos se enfocan en otorgar un régimen especial de protección de este ámbito patrimonial por su naturaleza dinámica y evolutiva y que procura evitar todo proceso de institucionalización que vulnere su vigencia.

Se entiende por patrimonio cultural inmaterial a los usos, costumbres, creencias, manifestaciones, representaciones, expresiones, técnicas y conocimientos que les son inherentes a las sociedades, comunidades, conglomerados, pueblos o nacionalidades y que los reconocen como parte de su identidad cultural. Estas manifestaciones se caracterizan por ser recreadas, creadas, transmitidas de generación en generación y cuyos significados cambiantes y evolutivos son articulados a sus contextos económicos, sociales, políticos, culturales y naturales.

Estas manifestaciones son reconocidas por el Estado ecuatoriano como parte del patrimonio cultural inmaterial siempre y cuan-

do no afecten a los derechos humanos, de la naturaleza, derechos colectivos y disposiciones constitucionales, entre las que constan las siguientes: a) Tradiciones y expresiones orales; b) Usos sociales rituales y actos festivos; c) Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza; d) Manifestaciones creativas; e) Técnicas artesanales tradicionales; y, f) diversidad de expresiones del patrimonio alimentario y gastronómico.

La gestión del patrimonio cultural inmaterial

Para dar cumplimiento a las regulaciones emitidas, y en apego a la competencia de rectoría del Sistema Nacional de Cultura, el Ministerio de Cultura y Patrimonio emitió los lineamientos de política pública para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, lo que fue producto de un proceso interinstitucional y participativo a través de mesas de diálogo, talleres y encuentros a nivel nacional. El resultado de este proceso estableció tres líneas básicas de política: a) fortalecer la participación de las comunidades, grupos e individuos en los procesos de salvaguardia; b) generar procesos de sensibilización, investigación, transmisión, educación, promoción y reconocimiento del patrimonio inmaterial; y, c) integrar la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en la planificación nacional y local.

Como parte de las políticas nacionales, desde el año 2015 se transfirió la competencia de "preservar, mantener y difundir el patrimonio cultural y construir los espacios públicos para estos fines" (Resolución 004-CNC-2015), a los gobiernos autónomos municipales y metropolitanos. Este proceso de descentralización tiene el fin de promover el desarrollo equitativo, solidario y sustentable del territorio, tal como lo establece el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, y la misma deriva en una gran responsabilidad que mantienen actualmente los municipios para generar políticas locales de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial. En este contexto, vale mencionar que una de las atribuciones que mantienen los municipios, es el inventario de sus patrimonios lo que constituye uno de los procesos claves para la gestión del patrimonio cultural inmaterial, el mismo que sirve de base para la identificación y planificación territorial. Para ello, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural administra el Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano (SIPCE) y que

actualmente alberga alrededor de 8 mil fichas de manifestaciones culturales a nivel nacional. Este sistema tiene la capacidad de alojar, sistematizar y organizar la información en una plataforma de gran alcance, y pretende establecerse como una herramienta para la gestión del patrimonio cultural a nivel nacional.

Cabe indicar que el inventario es un procedimiento dinámico y evolutivo, dado que responde a la diversidad de manifestaciones culturales que se crean y recrean constantemente. Además de la fase del levantamiento es necesario actualizarlo de manera permanente, tomando en consideración el criterio participativo, no solo a nivel técnico, sino desde las comunidades quienes deben ser protagonistas para levantar, identificar e investigar sus patrimonios.

Otro de los procesos importantes para la protección es la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, que constituye aquellas medidas encaminadas a garantizar la viabilidad, la continuidad y la vigencia del PCI; la salvaguardia debe regirse por los principios de participación, interculturalidad, sustentabilidad, intersectorialidad, manejo ético y corresponsabilidad. A partir de aquí, se podrán generar planes de salvaguardia, como instrumento de gestión para consolidar acciones que contribuyan a la dinamización, recreación, revitalización, transmisión, difusión, fomento y protección de las expresiones del PCI; este plan debe contemplar un modelo de gestión que considere el compromiso de los actores involucrados para lograr una efectiva implementación del plan de salvaguardia.

Desde el Ministerio de Cultura y Patrimonio y el Instituto Nacional del Patrimonio Cultural se lidera la formulación e implementación de los planes de salvaguardia de los patrimonios culturales inmateriales de la humanidad considerados por UNESCO: el patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo zápara (2008); el tejido tradicional de sombrero de paja toquilla (2012); y, la música de marimba, cantos y danzas tradicionales de la provincia de Esmeraldas y sur de Colombia (2015).

La Ley Orgánica de Cultura establece como otro mecanismo para la salvaguardia del PCI la incorporación a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Nacional Inmaterial[1], que tiene como finalidad reconocer las expresiones y manifestaciones y su representatividad en la diversidad cultural del país. Este reconocimiento es

1 http://bit.ly/331t13B

otorgado por el Ministerio de Cultura y Patrimonio una vez que haya sido solicitado por una comunidad, pueblo o nacionalidad y haya cumplido con un proceso metodológico, técnico y administrativo; de esta manera una determinada manifestación puede ser incorporada a esta lista nacional.

Este proceso de reconocimiento debe ser considerado como un mecanismo a través del cual se adquieren compromisos y responsabilidades para la salvaguarda de una manifestación cultural, por cuanto una vez que se incorpora una expresión a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial se debe garantizar el cumplimiento al plan de salvaguarda, que es parte integrante del expediente de postulación. No se puede pormenorizar uno de los riesgos que representan los mecanismos de reconocimiento, por cuanto puede confundirse el verdadero concepto de un proceso participativo para la salvaguarda, por una práctica politizada que podría implicar una institucionalización y folclorización de la manifestación, vulnerando sus contenidos, esencias y significados. Puede asimismo concebirse equivocadamente el proceso de reconocimiento a una jerarquización del patrimonio, es decir, estimar que una expresión tiene mayor importancia que otra; es por ello que la normativa vigente ya no establece el concepto de declaratoria de patrimonio inmaterial, sino que incluye la definición de incorporación a una lista representativa nacional. Actualmente el Ecuador cuenta con varias manifestaciones en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, como son:

Tabla 1. Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador

Fiestas de las Octavas del Corpus Christi	Carnaval de Guaranda
La Mama Negra o Fiesta de la Capitanía	Fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo o Fiesta de Blancos y Negros
Fiesta Popular de los Inocentes y Fin de Año	Pase del Niño Viajero
Diablada Pillareña	Fiesta de la Fruta y las Flores
Técnica artesanal de la elaboración de las Macanas o paños de Gualaceo (IKAT)	Técnica de construcción de las balsas de Playas

Fiestas de las Octavas del Corpus Christi	Carnaval de Guaranda
Fiesta de San Pedro del cantón Pedro Moncayo	Trueque o cambeo de Pimampiro
Usos y saberes tradicionales asociados a la producción del cacao nacional fino de aroma	Los Rucos del Valle de los Chillos Provincia de Pichincha
Rituales en la Cosecha de Cereales. Trigo y Cebada en Aloguincho	Paseo procesional del Chagra de Machachi, Cantón Mejía
El Pasillo Ecuatoriano	El Maíz y sus manifestaciones del cantón Rumiñahui

Fuente: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2019

Fronteras simbólicas entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio cultural material

Otro de los ámbitos que incluye la normativa nacional es el patrimonio cultural material cuyos criterios técnicos de protección están enfocados a la restauración y conservación con el fin de perennizar aquel producto de la actividad humana en el tiempo y así devolver o restablecer su funcionalidad.

Estos bienes materiales y que pueden tener la condición de patrimoniales, y que son susceptibles de ser restaurados, cobran especial importancia cuando adquieren un significado dotado por el ser humano.

Para el caso que nos ocupa, haré una pequeña reflexión sobre la articulación de las prácticas simbólicas y su relación con imágenes iconográficas, a lo que se denomina religiosidad popular; es decir, la relación existente entre el patrimonio material e inmaterial.

La religiosidad popular es considerada como el cúmulo de comportamientos, prácticas, significados y ritos de la religión católica no oficial, entendiendo a la religión no oficial como vacía de reglamentos y más bien expresada en formas propias de la cultura, que hace al individuo o a un grupo de individuos identificarse en un mismo contexto, en un momento histórico y en un espacio determinado. Esta práctica de la religiosidad popular puede ser considerada como parte del patrimonio cultural inmaterial, de acuerdo a los conceptos establecidos por la Convención para la Salvaguarda del

Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) y a las normativas legales vigentes en el Ecuador.

A partir de la declaratoria de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad (UNESCO, 1978), se han llevado a cabo un sinnúmero de intervenciones especialmente en el centro histórico de Quito, relacionadas con la conservación, restauración, preservación y salvaguarda de los bienes muebles e inmuebles, así por ejemplo se han implementado proyectos en obras escultóricas, pinturas de caballete, pinturas murales, maderas, así como viviendas, plazas, edificios civiles, plazoletas, y sobre todo en bienes con carácter religioso.

Pero sobre este mismo patrimonio material religioso se han consolidado prácticas y conocimientos, considerados como patrimonio inmaterial, que puede partir de referentes de transmisión intergeneracional y que da como resultado la recreación permanente de expresiones inherentes a su cotidianidad y a su identidad.

Sin embargo, el patrimonio cultural religioso de tipo material que se somete a procesos de restauración y conservación, puede derivar en la transformación de la forma de que el devoto se interrelacione con estos espacios; es decir, se reinventa una nueva forma de vincularse con la imaginería religiosa sustituyendo las prácticas de la religiosidad popular por protocolos encaminados a la conservación del bien patrimonial; es así que, quien antes frecuentaba y se sentía relacionado directamente con una determinada imagen, hoy en día pasa a ser un espectador o un turista en su propio ambiente, quien sólo debe observar pero ya no tiene la posibilidad de la correlación directa; porque simplemente se pensó en preservar el bien pero no en salvaguardar las tradiciones cotidianas de la religiosidad popular que concluyen alrededor del objeto.

Es así que la conservación de objetos debe superar los conceptos de estatizar el tiempo, de paralizar la historia, de musealizar espacios, superando la idea de que no debe ser el fin; más bien debe conciliar procesos de la protección y a la vez de la salvaguarda de las diversas formas de uso de las imágenes y espacios que conllevan un cúmulo cargado de historicidad, de cultura, de identidad y de significados; y que las generaciones actuales vivan, conozcan, disfruten y dejen la pátina de su temporalidad.

Según Salgado (2008), el discurso dominante del patrimonio ha sido el de la heredad dejada por nuestros antepasados para revivir la historia que abarca el conjunto de bienes, el acervo cultural, los

objetos históricos; sin embargo, el patrimonio cultural constituye una construcción social y por tanto es susceptible de convertirse en un dispositivo de poder y de intereses particulares, que puede generar la exclusión social a manera de instaurar disciplina y que repercute en la marginalidad y agresión no solo a nivel simbólico sino físico.

Desde esta misma perspectiva el patrimonio topa los límites del discurso sobre el desarrollo y la inclusión social (Salgado, 2008, p.14); esto se evidencia en la Declaratoria de Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad, mención insertada en el imaginario ciudadano pero que básicamente ha sido una construcción dada por entidades dotadas y legitimadas desde el poder nacional e internacional, y que ha derivado en prácticas disciplinarias que dominan en el imaginario social a lo que Carrión (2009, p. 8) llamaría una "boutiquización" del Centro Histórico de Quito para el recibimiento de turistas y por ende favorecer a la industria cultural. De este modo, el patrimonio podría ser desvirtuado a "operaciones de selección, combinación, descontextualización, monumentalización y olvido" (Salgado 2008, p. 17).

Con el criterio de la preservación del patrimonio material se logran desvincular prácticas constitutivas del patrimonio inmaterial, por tanto, llevan consigo la vivencia cotidiana y tradicional acumulada de años en el Centro Histórico de Quito, bajo prácticas de gentrificación. Por otro lado, se crean normativas locales como el control de la seguridad policial para impedir la presencia vendedores ambulantes, como los vendedores de ponche (considerados tradicionales), con el fin de mostrar un escenario para el visitante o turista "limpio" y ajustado a estándares internacionales. Esta dinámica que se presenta cotidianamente y convierte la tradición mantenida por quienes convivían en el centro histórico de Quito, conlleva a la exclusión de saberes reemplazándolos por nuevas formas de "espectacularización" o "boutiquización", colocando en escena un espacio homogenizado e invisibilizante de procesos sociales y luchas cotidianas, de esta manera se sobreponen criterios de conservación del patrimonio material sobre el patrimonio cultural inmaterial.

Considerar al patrimonio inmaterial que se manifiesta en el espacio público a través de las diferentes prácticas que les son inherentes y que se expresan en los acciones mantenidos por generaciones como por ejemplo: venta de sus artículos religiosos ubicados en los atrios de las iglesias, la prendida de vela al santo de su devoción, llenar de flores el candelabro de la Virgen, tomar contacto directo

con el rostro de imagen religiosa para su intercesión; realizar procesiones de fe en agradecimiento a favores recibidos o para que se les otorgue milagros; pago de misas para la purificación y salvación de los seres queridos, etc. Todas estas son expresiones que contienen conocimientos y sentimientos escondidos que generan prácticas cotidianas que deben ser salvaguardadas y consideradas en el momento de conservar o restaurar un bien material. Los procesos de intervención en los bienes materiales deben tener un punto de equilibrio en el que mediante acciones integrales protejan al patrimonio material, pero que también salvaguarden el patrimonio intangible que así también constituye la identidad cultural de los ecuatorianos.

Es importante reconocer algunas limitaciones que existen a nivel nacional y a nivel regional, como: la injerencia de la institucionalidad en la salvaguarda del PCI por intereses políticos, dejando de lado la participación comunitaria portadora del saber y la praxis cultural; la desvalorización del PCI tras proyectos insertos en la globalización; la desarticulación y falta de diálogo entre cultura y turismo; la escasez de materia prima para la elaboración de artesanías; el desconocimiento y debilitada capacidad operativa de los GAD municipales y la consecuente ausencia de políticas públicas locales.

En esta medida cabe reconocer también el accionar del Estado ecuatoriano hacia la consolidación de varias políticas nacionales para la protección del PCI, como la definición de instrumentos legales, el fortalecimiento de la institucionalidad con competencias definidas, la emisión de la política pública enfocada a la accesibilidad y protección del PCI, la generación de normativa técnica, el acrecentamiento del inventario, el establecimiento de procesos, la ejecución de proyectos para la salvaguarda del PCI, la descentralización de las competencias a los 221 GAD municipales y el fortalecimiento de capacidades a sus equipos técnicos, así como el posicionamiento de la gestión del PCI a nivel regional, entre otros.

De la misma manera existen retos por asumir como la implementación de política pública operativizada a través de un Plan Nacional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, para el fortalecimiento de procesos de investigación participativa; potenciación las capacidades locales y la promoción y difusión del PCI. Otro reto será la incorporación del PCI en el Régimen Integral de Educación y Formación en Patrimonio que comprende el conjunto articulado y correlacionado de normas, políticas, instrumentos,

instituciones, que participan de la educación formal y no formal en patrimonio; así como la inclusión de la gestión de proyectos patrimoniales en los planes de desarrollo territorial y finalmente sistematizar las buenas prácticas comunitarias y difundirlas.

Como sociedades es importante tener presente que el patrimonio cultural es una construcción social a partir del cual se fundamenta la identidad y la cultura de nuestros pueblos y naciones. Asimismo, constituye un recurso no renovable que potencia el desarrollo sostenible, activa las economías locales. Por lo cual es importante conocer, valorar y promover nuestra diversidad cultural, a través de acciones que permitan su visibilización y motiven la participación de los actores locales para garantizar en el tiempo la vigencia del PCI como aporte al fortalecimiento de la identidad social, comunitaria y humana a escala intergeneracional.

Bibliografía

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial (2003). Disponible en: http://bit.ly/332hUaP

Carrión, F. (2009). La centralidad histórica: entre el nacionalismo del pasado (monumento) y el sentido social de hoy (centro vivo). *Centro-h, Revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos*, 7-12, abril.

Ley Orgánica de Cultura 12/2016 Registro Oficial 913, pp. 2-35.

Rohn, I. (2010) *Cambios socioculturales en la protección del Patrimonio religioso Iglesia de la Inmaculada Concepción de Quito*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Salgado, M. (2008). El patrimonio cultural como narrativa totalizadora y técnica de gubernamentalidad. *Centro-h, Revista de la Organización Latinoamericana y del Caribe de Centros Históricos*, 13-25, agosto.

Aproximación a la gestión del patrimonio cultural inmaterial en el Ecuador

Victoria Zambonino Balarezo
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural
victoriazb-06@hotmail.com

Resumen

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural rige las políticas y generación de metodologías para el desarrollo de la gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI). Desde el año 2001 se iniciaron los trabajos en el tema del PCI. El Ecuador es parte del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial para Latinoamérica CRESPIAL desde el 2006 y se adhirió a la Convención de la UNESCO (2003), el 8 de enero del 2008. Esta participación ha contribuido a mejorar las herramientas metodológicas y a compartir experiencias a nivel regional.

Desde la gestión del INPC se han generado varias herramientas que han servido para los procesos de gestión patrimonial referentes al inventario, emisión de metodologías investigativas, y la construcción de indicadores para medir los procesos de gestión.

Se realizó el inventario de siete mil quinientas sesenta y tres (7563) manifestaciones culturales a nivel nacional. Se han inscrito tres elementos del PCI del Ecuador en las listas tanto "Representativa" como en "Riesgo" que lleva la UNESCO.

Palabras clave

Patrimonio cultural inmaterial, manifestaciones culturales, metodología salvaguardias.

Introducción

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural es una entidad pública, con ámbito nacional, encargada de investigar, normar, regular, asesorar y promocionar las políticas sectoriales de la gestión patrimonial[1]. En la actualidad es un ente con énfasis en investigación y generación de metodologías (INPC, 2013).

En los últimos años el PCI en el Ecuador ha tomado un gran impulso. Se han desarrollado varios proyectos antropológicos orientados a la salvaguarda del patrimonio inmaterial y trabajado en la construcción de expedientes técnicos y planes de salvaguardia, así como en la incorporación de algunas manifestaciones culturales en la Lista Representativa del PCI del Ecuador y de la Humanidad.

El trabajo realizado desde el INPC para la incorporación en la Lista Representativa nacional, el inventario de las manifestaciones culturales, así como la generación de una Guía Metodológica para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y el Instructivo para el registro de fichas del Patrimonio Cultural Inmaterial, son los primeros pasos de un proceso que se sigue consolidando, con la aplicación de las leyes, que con el paso del tiempo han ido evolucionando, así como la adhesión de nuestro país a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial UNESCO 2003 y al CRESPIAL.

La legislación de la Cultura a través de los años

El INPC es un ente regulador de la gestión cultural desde el 1 de enero de 1975, fecha en la cual se consolida la Dirección de Patrimonio Artístico perteneciente a la Casa de la Cultura Ecuatoriana, con una ley, un grupo directivo, administrativo, personal, y un espacio físico. Tras la declaratoria de Quito como primer Patrimonio Cultural de la humanidad en 1978, el trabajo del INPC va tomando forma y adaptándose a las necesidades de la gestión patrimonial así

1 Creado mediante Decreto Supremo 2600 del 9 de junio de 1978 (Registro Oficial No. 618 de 29 de junio de 1978).

como la provisión de herramientas para cumplir con tal labor (INPC, 2013). Desde el año 1945, la Constitución de la República dictada por la Asamblea Constituyente, en su artículo 145 ya definía parámetros de salvaguardia y la organización de registros[2] (INPC, 1999).

La ley de Patrimonio Artístico fue derogada por la Ley de Patrimonio el 19 de junio de 1979, encargando su ejecución a los ministros de Educación y Cultura, Finanzas y Crédito Público. El 9 de julio de 1984, se decreta el Reglamento General de la Ley de Patrimonio Cultural. Es importante señalar que esta ley creada hace 40 años fue visionaria, pues en el Artículo 31[3] ya se enfoca la protección del patrimonio Cultural Inmaterial. En esta se orienta a la "conservación" como sinónimo de "preservación" (…) de las manifestaciones de la cultura indígena y afro, las mismas que hoy en día se encuentran contempladas como ámbitos del PCI según la convención de

2 Art. 145.- Toda la riqueza artística e histórica del país, sea quien fuere su dueño, constituye tesoro cultural de la nación y estará bajo la salvaguardia del estado que podrá prohibir su exportación y enajenación o reglamentarlas y decretar expropiaciones legales que estimare oportunas para su defensa. El Estado organizará un registro de la riqueza artística e histórica asegurará su celosa custodia y atenderá a su perfecta conservación. El Estado protegerá también los lugares notales por su belleza natural y la flora y la fauna peculiares del país. Asamblea Constituyente, *Constitución de la República* 1945, p.34.

3 Atr.31.- En la medida en que la permanencia y continuidad de algunos grupos étnicos de la cultura indígena en el Ecuador, representen un testimonio viviente de la pluralidad de las culturas vernáculas, el Instituto de Patrimonio Cultural, por sí mismo o a través de otros organismos, adoptará las medidas conducentes a la conservación, de sus costumbres, lenguaje, manifestaciones culturales, artesanales, técnicas, artísticas, musicales, religiosas, rituales o comunitarias que los mismos indígenas hayan reconocido como recurrentes y válidas para su identificación y expresión cultural. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Ley de Patrimonio*, año, p. 8

la UNESCO del 2003; el artículo. 33[4] se refiere al compromiso de resguardar y conservar las expresiones folklóricas; el artículo 34, hace referencia al compromiso de la institución por velar para que no se distorsione la realidad cultural del país, mediante supervisión y control de representaciones o exhibiciones (INPC, 1999).

Estos artículos de la Ley de Patrimonio fueron los que permitieron realizar los Acuerdos Ministeriales, o Resoluciones Administrativas, que formaron parte de los expedientes de declaratoria como Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado de las diferentes manifestaciones.

Es necesario indicar que la ley de Patrimonio no hace mención al patrimonio cultural intangible o inmaterial, sin embargo su artículo 33 expresa "resguardar y conservar las expresiones folklóricas" pues según el Comité Gubernamental el término folklor comprende "el lenguaje, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología los rituales, las creencias, las costumbres, la artesanías, la arquitectura y otras artes, expresada por individuos como manifestaciones de su identidad" (Unesco, 1982).

Mediante registro oficial N° 913 de 30 de diciembre de 2016 fue promulgada la Ley Orgánica de Cultura (LOC) quedando insubsistente la Ley de Patrimonio; a partir de éste momento empieza la construcción del reglamento a la LOC, junto a lineamientos y normativa técnica, de acuerdo a cada ámbito patrimonial. (INPC, 1999)

---

4 Art.33.- Las expresiones folklóricas, musicales, coreográficas, religiosas, literarias o lingüísticas que correspondan a grupos étnicos culturalmente homogéneos, el Instituto de Patrimonio Cultural, por sí mismo o a través de las autoridades competentes, recabará la adopción de medidas que tiendan a resguardar y conservar tales manifestaciones. Es responsabilidad del Instituto el conservar por medio de la fotografía, cinematografía, grabación sonora o por otras medias estas manifestaciones en toda su pureza.
La recopilación con fines comerciales de estos testimonios deberá contar con la autorización previa del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, *Ley de Patrimonio*, año, p. 8.

El INPC como núcleo focal del Centro Regional para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) en Ecuador

En la XIII cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y gobierno, para que los países iberoamericanos, por iniciativa del Director de la UNESCO y del gobierno peruano, se expresa la intención de crear un Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (CRESPIAL, 2005), en Cusco Perú fue la primera reunión para la creación del CRESPIAL, con la participación de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela. Esta fue la primera fase de un proyecto que se consolida el 22 de febrero del 2006 con la creación oficial, a través de la firma del Acuerdo entre la UNESCO y el Gobierno del Perú en París, entrando en funcionamiento inmediatamente.

En mayo del 2006 se concreta la segunda reunión donde se aprueba el Plan de Acción Regional y sus objetivos. Tras ello se define que el CRESPIAL es un centro de categoría 2, por lo tanto, cuenta con el auspicio de la UNESCO. Su propósito es contribuir a:

> La formulación de políticas públicas en los países de la Región, a partir de la identificación, valoración y difusión de su cultura viva, acciones que redundarán en el enriquecimiento de la diversidad cultural de Latinoamérica, y que están conformes con el espíritu de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. (CRESPIAL, 2013)

Ecuador consta como miembro fundador del CRESPIAL junto a Bolivia, Colombia, Perú y Brasil. Nuestro país, a través del INPC adopta la responsabilidad de ejercer la presidencia de este organismo en dos periodos y ha participado activamente de todas las actividades convocadas por este organismo.

El Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural

Al inicio del año 2007 se crea casi simultáneamente el Ministerio de Cultura[5] y el Ministerio Coordinador de Patrimonio Cultural

5 Ministerio de Cultura creado mediante Decreto ejecutivo N° 5 del 15 de enero del 2007.

y Natural[6] dentro de la política de Estado necesaria para el desarrollo del patrimonio cultural. Más adelante en el año 2008, con la nueva Constitución Nacional, se visualiza un cambio sustancial, definiéndose a nuestro país como un Estado de derecho donde se considera a la Cultura como parte fundamental del desarrollo, cuya finalidad es el Buen vivir (Sumak Kawsay).

> A consecuencia del robo de la custodia del convento de las madres conceptas de Riobamba el 21 de diciembre del 2007, se firma el Decreto Ejecutivo Nº 816, donde se declara el estado de emergencia del sector del Patrimonio Cultural del Ecuador, creando la Unidad de Gestión dirigida por del Ministerio Coordinador de Patrimonio, con la participación del Ministerio de Cultura y el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, que inicia sus actividades en mayo del 2008. (Ministerio Coordinador de Patrimonio, 2009)

Entre los productos alcanzados desde esta política pública, se resalta la creación de un Sistema Nacional de Gestión de Bienes Culturales (incluido el registro/inventario de bienes de patrimonio inmueble, mueble, inmaterial, documental y arqueológico). Este sistema opera con una plataforma virtual pública que ofrece información sobre el registro e inventario de los bienes culturales del país. Este es considerado como una línea base para proyectos e investigación de patrimonio cultural.

Para el registro de Decreto de Emergencia se tomó en cuenta los 5 ámbitos que clasifican al Patrimonio Cultural Inmaterial en la convención del 2003, adicionando subámbitos, como una metodología, útil para su fácil identificación, además se realizó una ficha específica, basada en la ya existente aplicada para el levantamiento del inventario de las manifestaciones declaradas como patrimonio inmaterial del Estado. En este registro participaron cuatro universidades, estales, logrando un registro de 4588 manifestaciones.

---

6 Ministerio Coordinador de Patrimonio creado mediante Decreto Ejecutivo Nº 117-A de febrero de 2007.

La ratificación del Ecuador a la Convención UNESCO del 2003

Mientras se trabajaba en el Registro de Decreto de Emergencia, nuestro país se adhiere a la Convención UNESCO del 2003, mediante Decreto ejecutivo Nº 871 del 18 de enero de 2008. La ratificación entra en vigor el 17 de junio del 2008, cuando se publica en el Registro Oficial.

La ratificación de nuestro país a la Convención UNESCO del 2003 ha marcado un hito muy importante dentro de la gestión que el INPC ha emprendido, puesto que se encuentra alineada conforme a este instrumento internacional.

Entre los trabajos que el Instituto ha realizado conforme a las disposiciones de la Convención tenemos:

- Normalización y depuración de la información del Decreto de Emergencia. La normalización fue un proceso realizado en las 5 regionales y consistió en la revisión exhaustiva de cada una de las fichas para asegurar que los ámbitos del PCI en ellas planteados, fueran los correctos. La depuración consistió en excluir algunas fichas que no cumplían con las condiciones idóneas para continuar en el registro.
- Levantamiento de nuevos registros. El proceso se llevó a cabo en todo el país, a través de consultorías, en sitios donde no fue posible el trabajo durante el Decreto de Emergencia, con un resultado de 7471 manifestaciones registradas a nivel del todo el país, sumando las realizadas en el Decreto de Emergencia.

Desarrollo de nuevas herramientas metodológicas para la salvaguardia del PCI

Dentro del trabajo y funciones que el INPC desempeña, se vuelve absolutamente necesario el poder establecer medios concretos de capacitación y difusión de los procesos y metodologías desarrolladas para emprender procesos de salvaguardia y gestión patrimonial. Con tal motivo se han creado varios recursos que facilitan el acceso a tales materiales que ofrecen una línea base para emprender cualquier investigación, como es la creación de 5 fichas de inventario específicas una por cada ámbito con sus respectivos manuales de uso (INPC, 2011).



Publicaciones

- Aportes para la construcción de Políticas Públicas sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial (Ministerio Coordinador de Patrimonio, 2011).
- Guía metodológica para la salvaguardia de patrimonio Cultural Inmaterial (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2013a).
- Marco normativo vigente nacional e internacional que regula la salvaguardia del PCI y la acción de sus responsables, que es un a anexo de la Guía metodológica (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2013b).
- Estudios e Investigaciones históricas y etnográficas realizadas en las diferentes regionales de la institución.

Lista representativa de patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad

El INPC con capacidad instalada en las diferentes Direcciones regionales bajo la coordinación de la Dirección de Inventario ejecutó tres expedientes para la inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO:

- *El patrimonio oral y las manifestaciones culturales del pueblo Zápara Ecuador-Perú* (UNESCO, 2008). Actualmente se trabaja en la realización de la documentación y formulación de Lineamientos de Revitalización de la Lengua Sápara como un proyecto de nido de lenguas.
- El Expediente para la declaratoria del *Tejido tradicional del sombrero de paja toquilla ecuatoriano* como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, su inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (UNESCO, 2012).
- El Expediente binacional (Ecuador-Colombia) *Músicas de marimba, cantos y danzas tradicionales de la región del Pacífico Sur colombiano y la provincia de Esmeraldas de Ecuador*, su inscripción en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, (UNESCO, 2013).

Planes de Salvaguardia

Siguiendo los lineamientos de la UNESCO y con el consentimiento libre e informado a la comunidad se han realizado Planes de Salvaguardia de las manifestaciones incorporadas en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, a los cuales el INPC realiza el seguimiento respectivo en favor de la salvaguardia, conjuntamente con las comunidades de territorio, representantes de las nacionalidades (Zápara), instituciones competentes y GAD estos últimos como parte de sus competencias en materia de patrimonio cultural.

Algunas puntualizaciones finales

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, como parte de su estructura institucional cuenta con la Dirección de Control Técnico Conservación y Salvaguardia del Patrimonio Cultural; la cual abarca a la Gestión para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial y está sujeta a la LOC, Normativa técnica, lineamientos e instrumentos legales nacionales e internacionales regidos por la Convención UNESCO 2003, los cuales han sido aplicados para la generación de acciones en favor de la salvaguardia.

Una de las principales tareas del INPC ha sido la ejecución de los registros e inventarios, con la finalidad de generar una línea base de las diversas manifestaciones culturales, así como una herramienta que permite cuantificar el inventario patrimonial a nivel nacional, a través de la plataforma informática del Sistema de Información del Patrimonio Ecuatoriano (SIPCE). (INPC, 2013)

La adhesión de nuestro país, a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO, constituye un paso importante dentro de la construcción de políticas públicas de nuestro patrimonio, y ha sido la base para la generación de herramientas técnicas aplicadas al territorio.

Al ser miembro y punto focal del CRESPIAL, se ha trabajado en crear estrategias conjuntas en favor de la salvaguardia del PCI a nivel local y regional, fortalecimiento de capacidades locales, el intercambio de experiencias, acciones conjuntas, aplicabilidad de las Directrices Operativas de la Convención UNESCO, encuentros y

talleres de capacitación a funcionarios y portadores de saberes de las distintas comunidades, entre los países miembros.

El INPC ha firmado con algunos Gobiernos Autónomos Descentralizados GAD y la academia, varios convenios de cooperación técnica interinstitucional; siendo el INPC el organismo de Control Técnico, se ha brindado asesoría técnica y el seguimiento respectivo para un adecuado desarrollo, evaluación y aplicación de las investigaciones patrimoniales y planes de gestión en favor de la conservación y salvaguardia del patrimonio cultural.

Actualmente el INPC, está trabajando en la construcción y ejecución de Planes de Salvaguardia a nivel nacional, conjuntamente con la comunidad y el GAD, siendo esto un proceso participativo regido bajo las normativas técnicas del INPC.

Fuentes de Investigación Documentales

CRESPIAL (2013). *CRESPIAL*. Disponible en: http://bit.ly/2Nv1ZuR (13 de mayo de 2015)

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural -INPC- (1999). *Legislación Nacional y textos internacionales sobre la protección del Patrimonio Cultural*. Quito: Consejo Nacional de Cultura, CNC.

_____ (2011). *Instructivo para fichas de registro e inventario*. Patrimonio Cultural Inmaterial. Disponible en: http://bit.ly/31ZEX4N1 (junio 2015).

_____ (2013a). *Guía Metodológica para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito: Sobocgrafic.

_____ (2013b). *Marco Normativo para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito,

Ministerio Coordinador de Patrimonio (2009). *Decreto de Emergencia del Patrimonio Cultural*. Quito: Sobocgrafic.

_____ (2011). *Un aporte para la construcción de políticas públicas sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito.

UNESCO (2008). *Carpeta de Información sobre el Patrimonio Mundial*. Paris, Francia: Centro de Patrimonio Mundial de la UNESCO.

Procesos de inclusión de manifestaciones del Distrito Metropolitano de Quito en la Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador

Ma. Gabriela Guevara Camacho
mgigi@hotmail.es.

Resumen

El Patrimonio Cultural Inmaterial, hace referencia a los saberes, los conocimientos y las prácticas que han pasado de una generación a otra, otorgando sentidos identitarios a quienes lo portan.

La gestión del patrimonio cultural inmaterial en El Distrito Metropolitano de Quito inicia en el 2014, año en el que se crea el área de patrimonio inmaterial al interior del Instituto Metropolitano de Patrimonio. Desde entonces, se vienen realizando varios esfuerzos por identificar, investigar y realizar planes tendientes a la salvaguardia de aquellas manifestaciones tradicionales, que están en la memoria de los habitantes del Distrito Metropolitano de Quito. A continuación, un recorrido en el tiempo sobre el accionar institucional.

Palabras claves

Patrimonio inmaterial, manifestaciones culturales, salvaguardia, gestión cultural

Introducción

Las investigaciones relacionadas con las manifestaciones culturales son de vieja data en el país y aportan a lo que hoy es la gestión del patrimonio cultural inmaterial que es relativamente nueva. A nivel nacional inicia en el 2008, en lo que se refiere a las políticas estatales. Anteriormente, la conservación y salvaguardia del patrimonio cultural se amparaba en la Ley Nacional de Patrimonio Cultural de 1979, creada mediante Decreto Supremo No. 3501 de la Constitución Nacional de 1978.

A nivel internacional, se inicia en el 2003 dentro de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO, tras la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, y cobra vigor el 20 de abril de 2006. Ecuador se adhiere a esta en el año 2008. Esta Convención propone directrices generales a ser consideradas por los Estados parte, de acuerdo a la realidad nacional de cada uno.

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, en año 2001, realizó los primeros reconocimientos de manifestaciones festivas importantes del país, y las declaró como Patrimonio Inmaterial del Ecuador. En el año 2008, a nivel nacional, el Estado, expide un Decreto de Declaratoria del Estado de Emergencia del Patrimonio Cultural del Ecuador (No. 816 del 21 de diciembre de 20017); este, incluyó por primera vez el Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial. En la Constitución aprobada el mismo año, el país asume explícitamente el compromiso como Estado frente a la gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial, decretando como mandato en el Capítulo 1 que es deber primordial del Estado, proteger el patrimonio natural y cultural del país y el Art. 380 de la Constitución de la República del Ecuador, establece la responsabilidad del Estado frente al PC:

> Velar, mediante políticas permanentes, por la identificación, protección, defensa, conservación, restauración, difusión y acrecentamiento del patrimonio cultural tangible e intangible,

> de la riqueza histórica, artística, lingüística y arqueológica, de la memoria colectiva y del conjunto de valores y manifestaciones que configuran la identidad plurinacional, pluricultural y multiétnica del Ecuador. (Asamblea Nacional Constituyente, 2008)

En el 2009, el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, posibilita la creación de un equipo de trabajo, encargado de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, que parte de la línea base levantada a partir del Decreto de Emergencia. En este contexto, en las Regionales Nacionales se realizan inventarios, investigaciones y planes de salvaguardia del PCI.

En el 2012, evidenciándose que las declaratorias efectuadas entre el 2001 y el 2009, se basaron en las nociones de conservación, originalidad y rescate, contradiciendo el carácter dinámico propio de las manifestaciones (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2013, p. 17), se reflexionó sobre el instructivo de procedimientos para las declaratorias de PCI en el Ecuador, la misma que motivó la emisión de la Resolución 159 (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, 2012), que incluía los criterios que las manifestaciones debían observar, así como los requisitos, los contenidos de un expediente.

En el año 2013 se imprime una Guía Metodológica para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural, que aborda los conceptos, la metodología y directrices para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

En el 2016, derogada la Ley de Patrimonio Cultural, entra en vigencia la Ley Orgánica de Cultura (Registro Oficial 913, 2016), cuyo objeto es definir las competencias, atribuciones y obligaciones del Estado, los fundamentos de la política pública orientada a garantizar el ejercicio de los derechos culturales y la interculturalidad (Ley Orgánica de Cultura, 2016, p. 3). El marco legal, las conceptualizaciones, como la metodología y los procedimientos previos a una solicitud de declaratoria, así como el proceso de inclusión de las manifestaciones están contenidos en el Acuerdo Ministerial Nro. DM-2018-126 (Ministerio de Cultura y Patrimonio, 2018).

La inclusión de las manifestaciones en esta Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial contribuye a que estas sean reconocidas como parte de la diversidad cultural que caracteriza al país. Además, permite que sean valoradas, fomentadas, difundidas y salvaguardadas.

Principios y Derechos de la Ley Orgánica de Cultura (LOC)

La Ley Orgánica de Cultura del Ecuador, cuyo objeto es definir el marco de competencias, atribuciones y obligaciones que tiene el Estado, ordenar la institucionalidad que sostiene al sistema Nacional de cultura y determinar los fundamentos de la política pública que garanticen un adecuado ejercicio cultural, regidos por principios y derechos:

Tabla 1. Principios y derechos de la Ley Orgánica de Cultura

Principios	Derechos
1. Diversidad cultural 2. Interculturalidad 3. Buen vivir 4. Integralidad y complementariedad del sector cultural 5. Identidad nacional 6. Soberanía nacional 7. Igualdad real 8. Innovación 9. Cultura viva comunitaria 10. Prioridad 11. Pro cultura	1. Identidad cultural 2. Protección de los saberes ancestrales y diálogo intercultural 3. Uso y valoración de los idiomas ancestrales y lenguas de relación intercultural 4. Acceso a los bienes y servicios culturales patrimoniales 5. Formación en artes, cultura y patrimonio 6. Uso, acceso y disfrute del espacio público

Fuente: Elaboración propia en base a la LOC, 2016

La Ley de Cultura, en relación al Patrimonio Cultural Inmaterial, especifica un régimen especial, que establece que el INPC y los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD), deberán adoptar las medidas necesarias para mantener un registro digital y actualizado de las manifestaciones culturales.

Gestión del Patrimonio Cultural Inmaterial en el Distrito Metropolitano de Quito

El Municipio del Distrito Metropolitano de Quito y el Instituto Metropolitano de Patrimonio, con la finalidad de contar con instrumentos que posibiliten una colecta amplia de datos para identificar

principios hacia una gestión responsables de una política de salvaguardia, a partir del año 2014, trabajaron en el Plan para el patrimonio inmaterial en el Distrito Metropolitano de Quito.

Entre el 2014 y el 2016, se contrataron cuatro proyectos para realizar el registro del Patrimonio Cultural Inmaterial con el propósito de identificar las manifestaciones que otorgan sentido de identidad y pertenencia a los habitantes del Distrito Metropolitano de Quito. Este registro, constituye la línea base para la elaboración de lineamientos de planes de salvaguardia tendientes a la sostenibilidad del patrimonio inmaterial. Esta profusa documentación sobre temas relacionados con folklore, cultura, y algunas expresiones del patrimonio inmaterial han permitido develar las manifestaciones diversas del Distrito Metropolitano de Quito, sin embargo, no se ha trabajado en la gestión del patrimonio cultural inmaterial, en la salvaguardia y su proceso.

Sin desconocer el trabajo de investigación de producción de conocimiento que desde varias áreas dedicadas a la cultura se ha realizado en el DMQ, y sin perder la mirada crítica sobre la injerencia del Estado (sobre las medidas tomadas en torno a los espacios patrimoniales, los ámbitos de acción y clasificación del PCI), la gestión actual del IMP en relación al PCI, es una gran oportunidad para la adecuada documentación y seguimiento de las propuestas de salvaguardia, el acceso a materias primas y demás insumos necesarios para la transmisión de saberes y conocimientos, su reproducción, apoyo, fomento, valorización y difusión de las manifestaciones que otorgan sentido de identidad y pertenencia a la ciudad; así como a la visibilización y el reconocimiento de los portadores del patrimonio cultural inmaterial.

En el Sistema de Información del Patrimonio Cultural del Ecuador (SIPCE) se cuenta con 486 fichas técnicas de sistematización de información; de éstas al menos 172 manifestaciones se registran en riesgo o alta sensibilidad al cambio; es decir que al menos el 34.67% del PCI del DMQ puede desaparecer, sobre todo porque muchos de los portadores de PCI son actores de edad avanzada.

A partir de los resultados de la sistematización de las fichas técnicas, el IMP cuenta con el análisis cualitativo y cuantitativo de los resultados obtenidos, considerando tanto el contexto básico del medio físico del cantón, como el contexto histórico (etnohistórico) general del DMQ, lo que permite visibilizar patrones de asentamien-

to y movilidad; y, el contexto socio-económico actual, destacando las actividades productivas del cantón.

El registro se realizó a partir de una metodología etnográfica participativa, por medio de la cual se describe y relaciona los aspectos simbólicos de las manifestaciones identificadas con otros elementos del patrimonio material e inmaterial. En una primera instancia, el registro partió de la información ya documentada; es decir de la revisión bibliográfica y de otras fuentes para la convalidación y sustento de la información. Pero esencialmente, el registro se hizo a partir del trabajo de campo, y sobre todo de la identificación de las manifestaciones por parte de las comunidades involucradas con el fin de indagar en el significado para sus portadores.

La religiosidad, la música, la danza, la artesanía, las tradiciones orales, los conocimientos y saberes, son parte importante del patrimonio y constituyen instrumentos valiosos de identidad, lucha y reivindicación. El patrimonio sonoro es parte del patrimonio cultural y abarca tanto el sonido natural del entorno, como las expresiones estéticas, artísticas y culturales que conocemos como música.

Durante el 2015 y el 2016, se desarrolló el proyecto “Registro del Patrimonio Sonoro en el Distrito Metropolitano de Quito”, un trabajo prolijo que recoge 196 manifestaciones documentadas en video, audio, fotografía, fichas especializadas y entrevistas. El legado musical patrimonial es enorme recoge: Yumbadas, dulzaineros, yumbos, pifaneros, mama pingulleros, animeros, cantos rituales de cosecha, cantos de matrimonio, cantos sacros, ensambles de música antigua, lauderos, bandas de pueblo, entre otras significativas manifestaciones patrimoniales.

El IMP realizó también una investigación para conocer las dinámicas socio espaciales, de la memoria histórica y el patrimonio cultural de Quito. A partir de este conocimiento retrospectivo se indagó sobre el interés por resignificar las prácticas inmateriales rituales y cotidianas de los grupos sociales que forman parte de la sociedad y que mantienen relación con el patrimonio monumental, en términos etnográficos y antropológicos. El estudio permitió explorar formas de activación de la gestión cultural con miras al mejoramiento de la calidad de vida de los usuarios de este patrimonio cultural y ubicar mecanismos de sustentación de propuestas de recuperación de la memoria social y la historia oral, con el propósito

de redefinir los marcos socio históricos dentro de los cuales se construyen los mosaicos de identidades más próximos.

Entre 2017 y 2018, se construyeron dos expedientes participativos para la inclusión de dos manifestaciones en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador: Los Rucos del Valle de los Chillos, y los Rituales en las Cosechas de trigo y cebada en Aloguincho, Puéllaro. La inclusión en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador, es un mecanismo de salvaguardia, que visibiliza, fomenta, y difunde la importancia de las manifestaciones y el valor de sus portadores.

Los rucos del valle de los Chillos

Los Rucos, es el nombre con el que se conoce en Ecuador a los personajes festivos más representativos de la fiesta católica del Cuerpo de Cristo (en latín Corpus Christi), celebrada la octava semana posterior a la Semana Santa. Nace con el encuentro de nuestros pueblos nativos con poblaciones españolas que llegaron a América del Sur en 1534. Antes nuestros pueblos celebraban el Inti Raymi (en kichwa), que quiere decir fiesta de adoración al dios Sol, en agradecimiento por las cosechas de los productos sembrados como maíz, papas, habas, hortalizas, frutas y muchos otros. Los Rucos son los hijos de la tierra y al mismo tiempo sus viejos protectores, con su danza festiva ritualizada y teatralizada honran el favor divino así como la entidad a quien protegen y honran con su danza colectiva: la Palla (Wilson Pico y Amaranta Pico, 2011, pp. 103-106).

La Palla, que quiere decir princesa inca, es la señora de las cosechas, su presencia es símbolo de fecundidad y alegría, es la mamá de la danza. Quienes cada año visten su esqueleto de carrizo con blancas vestiduras, acicalan su rostro de madera y coronan su negra cabellera con plumas, sobre sus brazos abiertos un chal y en sus orejas grandes argollas doradas, le proporcionan un eterno retorno. Ya de pie mide dos metros de altura; el hombre que conoce el baile se introduce en ella, la sostiene por dentro con la cabeza y observa a través de una pequeña ventana abierta en mitad del cuerpo de la Palla (Pico & Pico, 2011, p. 107).

Rituales en las cosechas de trigo y cebada en Aloguincho, Puéllaro

Los rituales, son manifestaciones que se han mantenido desde épocas preincaicas, conservan aún parte de los cantos kichwas en la memoria de las familias de la comuna, y pone en práctica valores comunitarios de reciprocidad y solidaridad. El ritual ha sido practicado principalmente por los hombres; las mujeres se han ocupado de las tareas complementarias para el ritual. Los principales actores son los dueños de la cosecha, quienes se encargan de invitar previamente a los que apoyarán el trabajo en el campo. A cambio de esto, los beneficiarios se comprometen y ofrecen "devolver la mano" (maquipura) esto es colaborar cuando las personas que colaboraron lo requieran en sus propios cultivos. El randimpa (prestar una mano) o maquipura, consituyen una práctica cultural para hacer un trabajo que beneficia a varios, con distribución de roles, uniéndose entre iguales (INPC, 2018).

En Aloguincho, comunidad indígena ubicada en la parroquia de Puéllaro, los hombres y niños que van a "prestar las manos", generalmente entre veinte y sesenta individuos, llegan al lugar donde se realizará el trabajo. Conforman dos cuadrillas, que son pequeños grupos que se encargan de realizar actividades específicas. Así, el primer grupo: los segadores, conformado por los más adultos y ancianos, se ponen en fila y empiezan el corte manual de la espiga seca. El segundo grupo: los cargadores, conformados generalmente por tres o cuatro cuadrillas de hombres más jóvenes que los segadores; entre 30 y 40 personas, están dirigidos por el "guía mayor".

Los parveros, generalmente conformado por los más jóvenes, se encargan de hacer la "parva" es decir de recibir la carga e ir formando un montículo de espigas de trigo cuya copa se tapa con rastrojo o tamo de paja del mismo trigo, para que el agua resbale (Quito Informa, 2018).

Construcción de los expedientes de estas manifestaciones culturales

Se investigó sobre los grupos sociales, sus formas de preservación de los saberes, conocimientos y prácticas, la relación con el patrimonio material, los espacios sagrados, los espacios de desarrollo de las ritualidades, se partió de investigaciones en fuentes primarias y secundarias, en los años 2014 y 2015 se registraron

estas manifestaciones, a sus portadores, los elementos simbólicos, así como también los contextos en los cuales se desarrollan las manifestaciones. Al contar ya las descripciones pormenorizadas, acompañadas de documentación, de registros audiovisuales, se pensó en la construcción del Plan de Salvaguardia que haga sostenible su continuidad; esto fue asegurar el acceso a la materia prima, al apoyo fomento de la recuperación y a la producción y consumo de este legado y donde sean los detentores herederos del patrimonio quienes asuman el rol protagónico de la salvaguardia en el tiempo y las subsiguientes generaciones.

Los expedientes se alimentaron de la participación de las comunidades, los grupos interesados, en la formulación de los proyectos de salvaguardia. Se trabajó en la articulación con otras entidades públicas municipales, así como también con otras políticas públicas para viabilizar la sustentabilidad de las condiciones sociales de producción, reproducción y transmisión del patrimonio cultural inmaterial.

Perspectivas, debilidades y desafíos

Los procesos de patrimonio cultural inmaterial son dinámicos y se modifican conforme los contextos culturales, por tanto están en constante retroalimentación.

Perspectivas:

- Apoyo en la transmisión de los saberes y habilidades del patrimonio inmaterial.
- Promoción y divulgación de las manifestaciones.
- Valorización de los y las portadoras.
- Mejora de las condiciones de producción, reproducción y circulación.
- Organización de los detentores y de las actividades comunitarias.

Debilidades:

- Fragilidad de la estructura institucional.
- El no reconocimiento.
- Falta de recursos humanos.

Desafíos:

- Acompañamiento, monitoreo y evaluación de los proyectos, acciones y planes de salvaguardia. Los planes de salvaguardia y demás instrumentos deben estar en permanente evolución.
- Evaluación de los impactos generados por las declaratorias de patrimonio inmaterial del Ecuador.
- Incentivar y apoyar iniciativas y prácticas de salvaguardia, desarrolladas por la sociedad.
- Construir indicadores de resultados e impactos de los planes de salvaguardia y de las políticas de salvaguardia.
- Uno de los desafíos de la salvaguardia de patrimonio cultural inmaterial, es la articulación con las políticas públicas de educación trabajo, de ciencia y tecnología, de medio ambiente y otras; estrategia fundamental para la mejora y el fortalecimiento de las condiciones sociales.
- Otro desafío necesario es la búsqueda de instrumentos que integren conceptualmente y sobre todo operacionalmente, las políticas de preservación, las dimensiones material e inmaterial de patrimonio cultural.

Bibliografía

Asamblea Nacional Constituyente (2008).

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (2012). *Resolución 159-DE-INPC-2012*. Quito.

_____ (2013). *Guía Metodológica para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito .

Ley Orgánica de Cultura, Año IV-Nro. 913 (30 de diciembre de 2016).

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, place de Fontenoy, 75352 París 07 SP, Francia y Oficina fuera de la sede de la Unesco en Quito y Representación para Bolivia, Colombia, Ecuador y Venezuela (2017). *Aportes para la Consolidación de la Política Pública sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador*. Quito.

Pico, W., & Pico, A. (2011). *El cuerpo festivo*. Quito: Ministerio de Cultura.

Quito Informa (17 de agosto de 2018). http://bit.ly/33qv0yA

Segunda Parte

Experiencias, insurgencias y emergencias del patrimonio inmaterial en el Ecuador

La Plaza Arenas, un mercado con rostro e identidad: cinco décadas resignificando el valor social del trabajo y reúso de las mercancías

Eloísa Carbonell Yonfá
ecarbonell@ups.edu.ec
Centro de investigación grupo GIFE

Mario Ojeda León
mariorod30@hotmail.com

Raúl Peñafiel Illescas
raulpeniafieli@yahoo.com

Victoria Rodríguez Chicaiza
victoriarodriguez692@yahoo.com

Juan Enrique Ubilla Freire
jecker1950@gmail.com

Resumen

Hay luchas históricas de colectivos como los de la Plaza Arenas, que son patrimonio vivo de esta nación y merecen el reconocimiento y la solidaridad desde la gestión pública. Trastocar las

prácticas del consumismo desechable hacia un consumo responsable y solidario, no es tarea fácil en medio de un capitalismo mercantil.

Este artículo aporta a la reflexión sobre la lucha de uno de los colectivos de la ciudad de Quito: La Plaza Arenas, que ha perseverado por cinco décadas en el comercio que nace como informal y de a poco logra operar en un mercado regularizado, con apoyos muy limitados por parte del Gobierno local. Su lucha resucita cada día en la dinámica de la subsistencia, la resistencia y la mirada externa con imaginarios deslegitimadores.

Se plantea desde la línea del tiempo la lectura antropológica en aspectos profundos de cohesión como el origen, la identidad, la solidaridad, la organización, la lucha diaria y el arte de los oficios tradicionales como propuesta estética y generadora de usos y sentidos.

Finalmente, se esbozan reflexiones resultantes de un proceso participativo de los actores, con lecturas a partir de sus propias luchas pero también de sus nuevas apuestas por defender un patrimonio vivo legado a las presentes y futuras generaciones que sigue encantando a la metrópolis cual fotografía de siglo pasado y siendo pleno de sentido y utilidad para los grupos sociales pauperizados de los tiempos actuales.

Palabras clave

Patrimonio inmaterial, resistencia, reciclaje, solidaridad, participación.

Introducción

Esta historia inicia con un ejercicio de escritura etnográfica en una salida de campo de la escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) que despierta el interés de un grupo de estudiantes por realizar un trabajo más amplio, mismo que decanta en el presente proyecto de investigación que buscó adentrarse más en este colectivo con una mirada sensorial y vivencial, de modo que se pueda encontrar una polifonía de historias contadas desde el imaginario de un colectivo-actor de procesos de construcción de un pedazo de la ciudad: híbrido, estigmatizado, y olvidado en la gestión de construcción del espacio público desde el Gobierno local.

Es un trabajo de etnología documental, social e histórico, pero sobre todo participativo que ha cuidado celosamente de no caer en la interpretación antropológica teórica etnográfica de observación simple, sino de prevalecer en el contacto con los actores y actoras, respetando ritmos de trabajo, representatividad, dando la palabra a todas y todos quienes querían ser escuchados, sin importar formas de pensar o desde donde hablar. La legitimidad de este aporte se enmarca en un intento de convivencia desprovista de la mirada externa y abierta a sentir, oler y saborear en lo cotidiano de la plaza, su historia presentiva narrada desde la mirada individual, así como de espacios de co-construcción colectiva.

La Plaza Arenas pese a ser un mercado distinto, ha venido perdiendo protagonismo y fuerza. El potencial es grande, pero hay muchos imaginarios que atraviesan a la ciudad respecto a su existencia y, por ende, la presencia en este espacio es marginal. Hay un abandono histórico de autoridades locales y nacionales; esto, unido a las brechas generacionales y la poca especificidad en los giros de negocio, hace que la organización se debilite. ¿Cuáles son los aspectos que deben replantearse las y los actores de la Plaza Arenas para avanzar hacia un cambio significativo, sin perder la identidad histórica y su riqueza de lucha popular y solidaria?

Se parte del autodiagnóstico para hacer lecturas internas, sobre su recorrido histórico, sobre aspectos identitarios como colectivo y valorar los aspectos que han posibilitado marchar contra corriente hegemónica en estos cincuenta años. Fijar nuevas políticas que den un horizonte claro hacia dónde encaminar los esfuerzos que potencien esta lucha solidaria con la gente y el ambiente en la ciudad de Quito.

Antecedentes

La Plaza Arenas es un espacio de confluencia de actores comerciantes que empezaron su actividad económica en otros mercados como el mercado de San Francisco, el boulevard de la 24 de Mayo y el Mercado de San Blas. A continuación, un breve recuento sobre rasgos históricos de estos mercados por ser además pioneros y parte indisoluble de la historia de Quito.

Mercado de San Francisco

Los mercados de la ciudad de Quito datan de varias décadas. El primero es el mercado de San Francisco, se remonta hacia 1893, surge a partir de un espacio de intercambio entre pueblos, que buscaron comunicarse a través de familiares y amigos, para lo cual no dudaban en atravesar montes y llanos cargados de productos, algunos ayudados por una mula o simplemente en sus espaldas. Estas largas caminatas llegaban hasta la Plaza San Francisco. Allí, funcionaba el intercambio de productos utilizando el calé con coco. A continuación, estas líneas testimoniales de Emperatriz, una actora de este mercado, quien grafica en su relato la vivencia de su abuela en el sentir de estos momentos:

> Mi abuelita, Victoria Guerra, contaba que de esa forma comenzó el intercambio y para comprar o vender algo se tasaba en "calés o cocos". Si no se tenía estos, se acudía al trueque: se cambiaba maíz por carne, manteca por papas, buscando lo que fuera equivalente. (El Telégrafo, 2013, entrevista a Emperatriz García)

El mercado daba oportunidad de subsistir a varias familias, alrededor de 480 vendedoras/es (El Telégrafo, 2013, entrevista a Gloria Navarro), posteriormente es trasladado a lo que hoy se conoce como la Plaza Santa Clara, ubicada en las calles Cuenca y Rocafuerte, en un terreno donado por la familia Gangotena. Este mercado, fue testigo de una de las guerras más cruentas vividas en la vida republicana: la Guerra de los Cuatro Días:

> Mi abuelita tendría unos 20 a 24 años cuando había escuchado de repente el tiroteo, dice que era como cuando saltan las habas. La pelea había empezado en el centro y de ahí había subido la bulla... Mi abuelita junto a otras vendedoras había caminado desde el mercado hasta La Magdalena huyendo de las balas. A los ocho días, cuando habían regresado al mercado, se encontraron con los muertos: colgados en los ganchos donde se ponía la carne, tirados por las planchas, amontonados en los puestos, niños, mujeres, todos muertos. (El Telégrafo, 2013, entrevista a Emperatriz García)

En 1996 el mercado fue trasladado algunas cuadras más arriba a la Rocafuerte y Chimborazo, lugar donde se asentaba el mercado de San Roque, este a su vez fue reubicado al sitio ocupado por el colegio Central Técnico.

El boulevard de la 24 de Mayo

Un segundo mercado es el de la 24 de Mayo, que no se erigió en construcción alguna, fue toda una calle que empezó a formarse en 1899, durante el liberalismo, y se la inauguró en 1922; como recuerdo de esto aún existe el monumento de un cóndor, "enmarcado en el paisaje de la Cima de la Libertad, la imagen fue hecha con piedra del volcán Pichincha, en honor a los héroes ignotos de la batalla" (El Comercio, 2013 entrevista a Paz y Miño, 2013).

A partir de 1950, fue convirtiéndose en una avenida con mercados populares (que iniciaba en la parada del bus que iba a Chillogallo), tiendas de muebles, ropa, objetos usados, mezclados en ambientes de distracción como la famosa cantina *Casa Blanca* "un local de comida y música donde se encontraban los músicos no videntes, a los que decíamos los cieguitos" (El Telégrafo, 2013, entrevista a Galo Alvarado), y varias casas de citas, que fueron compradas a antiguos propietarios que salieron del barrio por las nuevas dinámicas que la calle iba incorporando. De esta manera compartían el andén público varios grupos de personas de diferente edad, sexo, condición y contextos socio-culturales. Entre los servicios se encontraba el teatro *Puerta del Sol*, la radio *Cosmopolita*, la cervecería *La Victoria,* el *Gran Casino*, así como también la presencia de artistas populares como los ya mencionados músicos ciegos que deleitaban con guitarra y acordeón al público, interpretando música nacional y otros artistas poetas, pintores, teatreros y cuenteros de la vida bohemia, que frecuentaban y/o trabajaban en el sector.

De este boulevard, con rostro humano popular y sabor a otredad, quedan casas y locales de servicio de cafeterías remodeladas de un andar amplio que abarca cuatro plazas hacia el este y hacia el oeste se prolonga con la tradicional calle La Ronda, sitio que involucró esta remodelación profunda de transformación del espacio público, con implicaciones de carácter social y cultural; a cambio, existe un saldo a favor del turismo que conserva el espíritu bohemio con límites permitidos, hoy por hoy, es uno de los espacios preferidos para entretener y disiparse por la variedad de música, comidas y artesanías.

El mercado de San Blas

Un tercer espacio es el mercado de San Blas, denominado por los habitantes del sector como "el mercado barato" donde se vendía

ropa, abastos, artículos usados, servicios de costura y forja, entre otros. Este mercado que albergó a buena parte de los comerciantes ambulantes que trabajaban también en la 24 de Mayo, se mantuvo allí por algunos años pese al incendio ocurrido en 1959 donde se quemaron algunos puestos, no obstante permanecía bajo una estructura simple de divisiones de madera, esteras y tol levantado por cada socio. En 1959 fue desalojado por el Municipio de Quito. Los motivos recogidos en los testimonios de la investigación hablan de que el Gobierno local tenía en mente la construcción de un hotel 5 estrellas, mismo que finalmente no logró concretarse. Este fue uno de los sitios destinados a la conocida recuperación del espacio público, "haciendo desaparecer signos viales de inseguridad e ilegalidad en zonas deprimidas, cuando en realidad buscan revalorizar estos sectores y poner en marcha proyectos urbanísticos grandes" (Salcedo, 2010).

> Nos mandaron a los presos de la cárcel municipal de la Ambato y García Moreno, para que nos quiten las tejas del mercado. Nosotros llegamos una mañana y ya les vimos encaramados sobre el tejado y desde arriba nos lanzaban las tejas y nosotros en cambio las tejas que se rompían les lanzábamos a ellos. Hasta que la autoridad en ese caso dijo: tenemos que conversar, así lo hicimos y dialogamos. (Toapanta-Vega, 2014)

Esta reubicación se logró gracias a la gestión de los comerciantes que se organizaron de alguna manera para no ser disueltos como en principio se quiso. Se reconoce la acción del líder de los comerciantes de San Blas, don Washington Toapanta-Vega, que junto a una comitiva de 10 personas entre ellas Marcia Muñoz, Blanca Araujo y Antonio Páez, lograron negociar con las autoridades municipales la asignación de este espacio. Recuerdan al Dr. Álvaro Pérez cuando era Presidente de la comisión de mercados, como el funcionario que precisó el lugar de cambio. Fue entonces, el alcalde Dr. Jaime del Castillo quien realizó la entrega del terreno de la antigua plaza de toros: La Plaza Arenas.

El mercado de la Plaza Arenas

La Plaza Arenas deviene de la lucha por la supervivencia de una serie de familias que transitaron desde la 24 de Mayo hasta la plaza de San Blas donde, en un ejercicio de hecho, fueron sumándo-

se los actores frente a un espacio público que poco a poco va siendo cercado por rostros cotidianos y a medida que pasa el tiempo se ven con suficiente autoridad para establecer condiciones para el ingreso a trabajar en la Plaza.

La amenaza de desintegrar este mercado por parte de la autoridad local municipal, provoca que se organicen de manera jurídica, y bajo el asesoramiento legal de la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC), a cargo del Dr. Julio César Trujillo e Isabel Robalino, se inscribe la "Asociación de trabajadores del Mercado de San Blas" en 1969, en el Ministerio de Previsión Social y Trabajo, bajo las siguientes finalidades que rezan en el estatuto, entregado por el Dr Oswaldo Hurtado Larrea, Subsecretario del Ministerio del Trabajo, con registro 1445 (Toapanta-Vega, 2014):

a. Defensa de los derechos e intereses de los asociados.
b. Defensa de los intereses económicos de los asociados.
c. Interés en todo lo que signifique mejoramiento económico, cultural y social de los asociados (Estatutos de la Asociación de Trabajadores del Mercado de San Blas, 1969).

La vida jurídica evita que sean desintegrados; el proceso de gentrificación se produce bajo un acuerdo de continuar su actividad en el histórico espacio de la Plaza Arenas, que había dejado de funcionar como plaza de toros hacia 1940, para convertirse en el estacionamiento de los carros de basura y objetos en desuso del Municipio de Quito. Este sería entonces el nuevo lugar que aglutine a desterrados de la 24 de Mayo y a los nuevos amenazados de desaparecer de la plaza de San Blas, bajo una nueva denominación el Mercado de la Plaza Arenas, desde donde bregan en la generación de recursos y velan juntos por sus ideales e intereses colectivos hace ya 50 años.

Una serie de elementos van configurando un estadio de consciencia compartido entre personas que expresaron su deseo de pertenecer a la "Familia Arenas" (Naranjo, 2014). Esta identidad colectiva, con rostro de supervivencia, se fue fortaleciendo desde la organización, la aceptación, basada en la confianza, la costumbre de verse cada día, en principio en grandes mingas hasta terminar de instalar, con la ayuda del Municipio, sus tiendas precarias que poco a poco se han adecuado para resistir a la intemperie.

Estereotipos, religión, costumbres, familias e ideologías se van mezclando en esta convivencia que se reconfigura, bajo la exigencia de una vida organizativa que va imprimiendo normas, liderazgos, valores, exigencias que generan actitudes, creencias, mitos, ritos, hábitos que son aprehendidos y compartidos de una generación a otra, con nuevas resignificaciones e intereses.

Tras cinco décadas como actores sociales, la familia Arenas, como sujeto social, ve la necesidad de hacer un balance a través de un recorrido en el tiempo que permita reconocerse y hacer una lectura interna para un reencuentro con su historia presentiva, que permita analizar los cambios surgidos; y en este acercamiento tomar consciencia sobre su identidad como colectivo, valorar su misión contra hegemónica e histórica, y finalmente trazar el horizonte con los nuevos retos para las actuales y futuras generaciones, con la emoción y el respeto que se merece este proyecto de vida luchado de manera colectiva para mejorar la convivencia en la ciudad transformando el desecho en arte, en reúso y en menos contaminación para el planeta.

Aspectos metodológicos de la investigación

La investigación parte de principios participativos y del respeto a la palabra de los actores que conforman el colectivo de la Plaza Arenas. Se desarrolla un sostenido trabajo antropológico en tres fases: la primera de aproximación y mutuo conocimiento humano, donde el diálogo, la observación participante y una diversidad de entrevistas a profundidad, fueron el motor principal. La segunda fase, desde un trabajo metodológico técnico-instrumental con grupos focales y talleres, con representantes de los distintos pabellones, intencionando diversidad intergeneracional y sobre todo trabajo con instrumentos lúdicos como mapas irradiantes donde pintar la historia de manera simultánea para contrastar el recuerdo en esta construcción de la memoria de la Plaza, y la tradicional toma de la palabra de quien la demande. Una tercera fase de lectura, análisis, interpretación y sistematización del material elaborado para documentar la investigación al servicio de los actores de la Plaza Arenas. En cada fase se observa tres temporalidades: pasado, presente y acciones a seguir. Cabe mencionar que todo el trabajo de la investigación fue consensuado de manera inicial y permanente con miembros de las directivas elegidas en el periodo de la investigación, con totales aperturas de retroalimentación.

Varios aspectos que salían en las entrevistas realizadas en las instalaciones de la Plaza Arenas a actores de las tres generaciones, hombres y mujeres, directivos y no directivos, coordinadores de las diferentes áreas económicas de la Plaza fueron identificados para discutidos y reconstruidos entre los presentes producir una mayor aproximación de la memoria.

Tabla 1. Aspectos tratados en grupos focales

Cómo era la estructura inicial y cómo se fue reconfigurando la organización interna (acuerdos primeros)
Lucha de la organización (relación Gobierno local y nacional)
Procedencia (movilidad humana)
Habilidades (tipos)
Desarrollo de capacidades
Composición de género, etnia, etaria
Vulnerabilidades sentidas (seguridad, vecindad, confianza en el otro)
Circunstancias económicas/sociales
Relaciones humanas
Cómo se financiaban (préstamos, trueques)
Cómo se perciben como personas /trabajadores

Fuente: Equipo investigador, 2015.

Se realizaron 38 entrevistas a actores y actoras de la Plaza Arenas, recobrando información vivencial en torno a temas como:

Tabla 2. Líneas de entrevistas

Significado del espacio para el actor
Línea generacional
Aprendizaje del oficio
Proveedores y clientes
Relaciones intergeneracionales
Apoyos internos y externos
Aspectos vivenciales de relevancia para sus vidas
Visión de presente y de futuro

Fuente: Equipo investigador, 2015

Patrimonio inmaterial y cultural de Quito

Ubicar de manera precisa elementos que puedan sumar para categorizar a la Plaza Arenas como patrimonio inmaterial de Quito, resulta interesante ejercicio, primero porque ha sido una Plaza que deviene de imaginarios sociales que descartarían de antemano la posibilidad de categorizarla como tal. Segundo porque sus actores son gente sencilla que no pensaría en que esto puede ser posible, dado que generalmente la patrimonialización está mediada por una acción política y del poder; y tercero porque hay muchas razones que hacen del giro histórico y actual de la Plaza, un popurrí de nuestra historia y cultura, cada una con suficiente fuerza para ser parte del patrimonio inmaterial del Ecuador.

La convergencia de tres elementos: tiempo (historicidad), espacio y prácticas le otorgan al Mercado Arenas una plataforma para ser mirado en esta perspectiva de patrimonio inmaterial.

La construcción de la Plaza data de 1930. Fue Reinaldo Galindo un ecuatoriano aficionado a las corridas de toros que construyó la plaza.[1] Su estructura interna ha sido modificada con el pasar de los años, para evitar el deterioro, no obstante, aún están presentes muchos elementos de esta construcción antigua. Como plaza de toros estuvo vigente hasta

1960 y fue muy representativa en Sudamérica; nueve años más tarde, se constituye en el Mercado de la Plaza Arenas, un espacio de ventas populares que representa la realidad socioeconómica de la población de Quito, situación que como veremos en cifras más adelante, es histórica y va en aumento.

El sitio vivo como tal, retrata y cuenta la historia de la ciudad de Quito desde los 80´s. La Plaza se funda con veinte familias, ahora son 245 comerciantes los que tienen su actividad comercial en el Mercado, la mayoría descendientes de las familias fundadoras en tres generaciones. Alberga a artesanos que defienden los oficios tradicionales (en peligro de extinción por procesos de industrialización

---

1 La familia Galindo en aquel entonces dueña de la Plaza Arenas pacta con el Municipio de Quito un cambio de esta Plaza por el sitio donde está ubicado actualmente el Coliseo Julio C. Hidalgo y el estadio del Arbolito. La Plaza nunca se registró como municipal y Washington Toapanta-Vega en el 2005 realiza una demanda de posesión de 5600 m² a nombre de la Asociación de Plaza Arenas (Toapanta-Vega, 2020).

tecnificada) como: sastrería, forja[2] cerrajería, hojalatería, suelda, aluminiería, zapatería, herrería, radiotecnia, cocina, y comerciantes en general. Pese a que todos estos oficios son importantes en el giro tradicional de la Plaza, la forja ha sido una actividad muy destacada y representativa entre los años ochenta y noventa y desde San Blas a la Plaza Arenas, tienen continuidad en las manos de Luis León, Victor Achig, Luis Reinoso (quien al fallecer es sucedido por su pupilo Ramón Chuquimarca), Eloy Morales conocido como el maestro "Chocho" y su hija Fabiola Morales (única mujer en este oficio). Cabe anotar de manera sobresaliente la figura del maestro de maestros: Luis León, militar retirado que decidió dedicarse al oficio y arte de la forja hasta el fin de sus días (2007). Ofreció verdaderos espectáculos a los visitantes de la Plaza fundiendo el metal al rojo vivo hasta transformarlos en obras de arte impregnadas de gran creatividad y comercializadas a nivel nacional e internacional. Ahora a doce años de su fallecimiento, la forja sigue viva a través de sus pupilos que continúan la tradición con la pasión y el tesón que ella exige.

Por todo ello, urge la intervención municipal para gestionar la salvaguarda patrimonial de estos oficios que son transmitidos de generación en generación, al servicio de la ciudadanía. Oficios que han construido una identidad única a través de 5 décadas de esforzada constancia y han contribuido a mantener estos saberes en la memoria viva de esta ciudad, así como en las nuevas generaciones que desde esta herencia, resisten en el tiempo la marca salvaje de la industria demoledora de tradiciones y sentidos culturales.

> El patrimonio cultural no se limita a monumentos y colecciones de objetos, sino que comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional. (UNESCO, 2003)

2 El oficio de la forja deviene del mercado de San Blas y tienen continuidad en la Plaza Arenas en las manos de Víctor Achig, Luis Reinoso (quien al fallecer es sucedido por su pupilo Ramón Chuquimarca), Eloy Morales conocido como el maestro "Chocho" y su hija Fabiola Morales (única mujer en este oficio).



Un recorrido en el tiempo

El mercado lo inician cerca de veinte familias y luego se va poblando de manera acelerada. El colectivo enfrenta al espacio vacío, y con el tiempo erigen sus modestos locales, con recursos propios. Posteriormente logran acercamientos con la autoridad local de turno, consiguiendo periódicamente apoyos puntuales como la pavimentación de la plaza, un servicio de salud cercano, el salón de actos sociales, la capilla y los baños.

Los pocos apoyos, fueron siempre complementados desde la cogestión del colectivo. Esto subrayado, en tanto es una de las prácticas más usadas en nuestro medio sobre todo en contextos de vulnerabilidad socio económica, donde se pide la contraparte local (mano de obra) para invertir desde lo público, cosa que no sucede para clases sociales más elevadas.

Tabla 3. Hitos históricos de la Plaza Arenas, reconstruidos desde la memoria colectiva

Periodo histórico	Principales logros
1970-1980	• Se instan 200 puestos de venta en toda la Plaza, al inicio se defienden con una estructura improvisada. • Forman la directiva. • Se pide contribución mensual para mantener el sitio. • Organización básica. • Se consolidan las relaciones humanas. • Se organizan fiestas y eventos sociales. • Se autodenominan la “familia Arenas”. • Aparece el primer liderazgo femenino en la asociación de trabajadores de la PA.

Periodo histórico	Principales logros
1980-1990	• Realizan adecuaciones a sus puestos, mejoran las estructuras de sus techos que evitan se mojen las mercaderías. • La contribución a la administración, se duplica. • Se amplían pabellones para generar más puestos de trabajo. • Mejoran sus ingresos. • Se pavimenta un primer tramo. • Las actividades sociales disminuyen. • Adquieren mucha fama por el área de la forja y el arte de la fraga. • La gente se capacita sobre todo en relaciones humanas.
1990-2000	• Se reubica el patio de comidas, distanciándolo de las mecánicas, ganando en seguridad. • Se pavimenta toda la plaza. • La nueva generación va siendo más numerosa que la primera. • La contribución para la administración se cuadriplica por el costo de los servicios. • Se realizan paseos fuera de la ciudad. • Hay capacitación variada.
2000-2010	• Se realizan cubiertas a los pabellones. • Las fiestas se reducen a dos en el año. • Los paseos se limitan a un día y en la ciudad. • El 80% de sus fundadores han dejado la plaza por razones de orden biológico.
2010-2014	• La brecha generacional es más amplia. • Poca comunicación entre vecinas y vecinos. • Poca fe en la acción colectiva. • Depresión en las ventas. • Enfocados en lo económico. • Aceptan apoyo de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) para el proceso de la construcción de la memoria colectiva en base a lecturas de sí mismos.
20015-2018	• Se hacen pequeñas adecuaciones internas desde el MDMQ. • Se hacen cubiertas en todo el mercado. • Arreglos de muros y entrada lateral del mercado. • Arreglos de adoquines en la calle la Guarag. • Se termina el proceso de construcción de la memoria colectiva con la UPS.

Fuente: Carbonell, 2018

La identidad: una construcción colectiva

Jure (2002), menciona que el término 'nosotros' expresa una identidad colectiva que adquiere significación cuando se opone a los 'otros', por lo que, el 'nosotros' fue el punto de partida para clasificar a los 'otros' y una manera de calificar y categorizar lo diferente.

La identidad de la Plaza Arenas es entendida como un conjunto de rasgos propios de la familia Arenas un colectivo que les caracteriza frente a los demás mercados por vender mercaderías para el reúso a partir de limpiezas, adecuaciones y transformaciones. Parecería tratarse solo de mercadería barata, pero lo que está mediando es un conjunto de energías que incorporan afectos, emociones de las personas que usaron esas mercancías y fueron importantes un momento de la vida. Un día me quedé maravillada de las sensaciones frente al puesto de doña Anita. La esquina de peluches y muñecos más hermosa que había visto. Todos lavados, limpios y ordenados, esperando ser transportados por pequeñas manos a nuevos hogares; parecían misioneros del amor, prestos a caminar otro trecho con quienes los elijan. Comprendí lo especial de la Plaza: lavar la plusvalía de la mercancía desechada, con agua solidaria y fuego renovador, como muestra de que somos capaces de humanizar este mundo con otras prácticas reparadoras para resignificar el valor real de las cosas al servicio de necesidades humanas.

> La incorporación de las jerarquías sociales por medio de los esquemas del habitus, inclinan a los agentes, incluso a los más desventajados, a percibir el mundo como evidente y aceptarlo como natural, más que a rebelarse contra él, a oponerle mundos posibles, diferentes, y aún, antagonistas: el sentido de la posición como sentido de lo que uno puede, o no, "permitirse" implica una aceptación tácita de la propia posición, un sentido de los límites o, lo que viene a ser lo mismo, un sentido de las distancias que se deben marcar o mantener, respetar o hacer respetar. (Bourdieu, 1990, p. 289)

El mercado informal una realidad nacional

El Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC), define cómo informales a "las personas con empleos que trabajan en empresas que producen bienes o servicios y que carecen de Registro Único de Contribuyentes" (2016). Pertenecer al comercio informal implica situaciones de riesgo. Al no tener un contrato fijo o al menos

regulado, perciben ingresos bajos e irregulares. Entre otros riesgos, no tienen afiliación de seguro social y son vulnerados por ocupar el espacio público regulado por la autoridad municipal. En el caso de la Plaza Arenas, solo este último aspecto no representa una amenaza dado que lograron obtener, a través de difíciles disputas legales, un espacio fijo como mercado.

Es el mercado informal que da origen a la Plaza y la informalidad, es parte de la realidad estructural de la economía y del trabajo en el Ecuador, tiene sus propias prácticas e implica mayoritariamente, condiciones de pobreza, desempleo y desigualdades sociales, derivadas de un sistema económico excluyente, intolerante con esa "otredad" engendrada bajo este mismo modelo de dominación presente en más de 500 años; un colonialismo omnipresente, constructor de un capital social heredado de generación en generación a través sus redes de mutua influencia social como "una forma más de ocultamiento de la apropiación del beneficio social por parte de unas clases en perjuicio de otras" (Bourdieu, 1979). En septiembre del 2015, las estadísticas en el país registraron que el 40,6% del total de la población económicamente activa, correspondían a una parte del sector informal, mientras tanto en septiembre de 2016, esta informalidad incrementó al 44,5% (INEC, 2017). Como se puede apreciar en la Tabla 1, el porcentaje mayor de la informalidad recae en la actividad del comercio, porque en esta se contabilizan los vendedores ambulantes e informales.

Tabla 1. Ocupación sector informal por actividad

Actividad	%
Manufactura	6,1
Construcción	5,3
Comercio	8,1

Fuente: INEC, 2014.

Las estadísticas nos señalan que esta ocupación se ha incrementado de manera acelerada, por tanto es una necesidad imperiosa desde la política pública generar fuentes de empleo e incentivar a economías como la de los mercados populares para que alcancen

mejores condiciones de vida, trabajen en condiciones favorables y activen la economía popular y solidaria en la que se mueve la mayor parte de la población.

En el marco de esta descripción se inscribe el mercado Plaza Arenas, un colectivo que inicia su nueva historia reivindicando la posibilidad de dar continuidad a la lucha por la subsistencia y resistencia social, ante la tendencia de las grandes ciudades a la gentrificación y borrar así toda idea de lo colectivo; sin embargo es esa informalidad presente en la Plaza Arenas, la que tiene la capacidad de maravillar al visitante organizando la posta del reúso de las cosas y ofreciendo el espectáculo de la forja, transformando el metal en verdaderas obras de arte.

Desde la lectura de sus actores/as, la Plaza Arenas que inicia su actividad pública en diciembre de 1969 ha venido perdiendo protagonismo y fuerza. El potencial es grande, pero hay muchos imaginarios que atraviesan a la ciudad respecto a su mal ganada fama de albergar cachinerías; esto ha significado una presencia ciudadana marginal en este espacio construido con esfuerzo y tenacidad por muchas familias que han puesto toda la energía y esperanza en este medio de subsistencia. La investigación levantada en Quito entre 2014 y 2017, nos dice que vivir de la recolección, el reciclaje y el arreglo para el reúso de mercancías, no es tarea fácil, es un trabajo honesto, tesonero y de mucha perseverancia. Documentos probatorios o acusatorios sobre ilegalidad de esta práctica no existen. Solo perviven evidencias de su historia construida en el tiempo, a través de experiencias, leyendas y recuerdos que habitan en las generaciones sobre todo cincuenteras hasta ochenteras que vieron su nacimiento y evolución. Estas generaciones que palparon o conocieron de los grandes espectáculos que se hacían antes como espacio taurino, luego como torneos de boxeo y posteriormente lugar del encuentro para grandes espectáculos con artistas nacionales e internacionales que hicieron a su público soñar, enamorar y echar pasito en todos los ritmos y géneros musicales.

Los sentidos culturales

La Plaza Arenas se inscribe en la ciudad, en la vida del quiteño/a y del ecuatoriano/a en una época en que todas las mercancías y objetos útiles para la vida debían ser conservadas, cuidadas y re

usadas, pues ellas portaban contenidos importantes en el imaginario de quien las poseía; eran objetos necesarios para cubrir necesidades concretas (muy pocas veces suntuarias), provenían de un trabajo esforzado de quien las construía y de quién proveía de ellas en el hogar, por su costo y calidad podían y debían servir al mayor número de personas en un ejercicio de compartir que se completaba en su profundidad dentro del sentido ancestral andino de la reciprocidad.

Así en las familias era muy común que una prenda de vestir pase del hermano/a mayor al menor, que la bicicleta en la que paseaban las hijas e hijos en vacaciones provenga de una prima o primo, que una camisa por efectos del constante lavado requiera mandar a virar el cuello para que se pierda la huella y luzca como nueva, que la mesa del comedor sirva como mesa de ping pon, la comida sobrante del humano para comida de las mascota y por supuesto un solo traje dominguero usado por muchos años.

El Mercado Arenas desde sus inicios se inscribe dentro de una lógica capitalista floreciente en la que el objeto mercancía debía ser de tal calidad y fortaleza que acompañe al individuo y a la familia extendida en su devenir, lo cual crea un imaginario vigoroso del objeto de consumo hermanado al ser humano por lo tanto perdurable, contrario al capitalismo productor de mercancías reemplazables en corto tiempo, (desechable en los últimos años), dentro de un nuevo imaginario del consumo veloz, renovador y ágil que sujeta con mayor coerción tanto al trabajador (sujeto de producir plusvalía en menor tiempo) como al sujeto comprador generador de masa monetaria dirigida al monopolio.

Esto en la vida íntima de la familia y en la sociedad conlleva un gran cambio que va del sentido e imaginario del compartir solidario en el contexto de la escasez y selectividad de mercancías adquiribles, hacia el sentido individual de consumo en el contexto también de la escasez (para la mayoría de la ciudadanía quiteña) o de la estabilidad e incluso abundancia económica para otras familias y grupos sociales.

La Plaza Arenas durante un tiempo cumple perfectamente una muy importante necesidad de los habitantes de esta ciudad que ven en este espacio y práctica artesanal el lugar donde adquirir aquello que les falta, a bajo precio, re-construido y con sentido de “como nuevo”

La Plaza Arenas es la presencia en el tiempo de un Quito, un Ecuador, que abandona la vida familiar emocionalmente cercana

hasta en el compartir de objetos, de un planeta de humanos que abandona el sentido de uso social perdurable de la mercancía con identidad y sabor a vida cotidiana, hacia un consumo de objetos y mercancías de manera acelerada, ansiosa, compulsiva de un capitalismo que se nutre del vertiginoso consumismo individual, cuya práctica e ideología genera la concepción de realización y éxito en la medida que cada individuo pueda acceder a todos los bienes que el modo de producción les ofrece.

Planteamos un acercamiento a la emblemática resistencia cotidiana de quienes hacen la práctica artesanal y comercial al interior de la Plaza Arenas, pero además desde la lectura histórica y social pretendemos con este artículo la resignificación simbólica de esta presencia organizativa comercial y una mirada asertiva en torno al sentido cultural de ella como una posibilidad de celebrar en la memoria nuestros anteriores formas artesanales de subsistencia y a la vez repensar el futuro retornando a esas prácticas sostenibles del reúso, del intercambio y reciclaje porque el antropoceno firmado y acelerado por las grandes transnacionales están provocando en nombre de los "ilimitados satisfactores" (Neef *et al.,* 1986) una producción de bienes para la acumulación y no para la vida. Es deber de todos evolucionar y cambiar de mentalidad como consumidores para reducir la huella ecológica a todo nivel. Somos agentes activos del cambio climático y el desequilibrio social marcado por el ritmo acelerado de explotación humana que también lo auspiciamos al participar en la trampa mercantilista de consumir lo que se produce con fines de inflar la masa monetaria y no para satisfacer las "limitadas necesidades de los seres humanos" (Neef *et al.,* 1986). Esto podemos controlarlo desde el sentido del reúso: producir y desechar desequilibra y contamina; solo los consumidores podemos parar esta relación con la tierra. Es tiempo de repensar en la reproducción de la vida solidaria y con sentidos culturales de sabernos ciudadanas y ciudadanos de un mundo inclusivo y consciente que trascienda en el tiempo para transformarnos sin desaparecer.

La Organización y los derechos colectivos

La constitución ecuatoriana es garantista de los derechos humanos por excelencia. El Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) 2013-2017, en su objetivo 1, expresa la necesidad de consolidar

el Estado democrático y la construcción del poder popular, fundamentado en la democracia y en la "dinamización de la organización social" (PNBV, 2013-2017, p. 86). De igual manera menciona la importancia de buscar "las condiciones materiales y simbólicas que permitan a la ciudadanía vivir la diversidad en igualdad de derechos" (PNBV, 2013-2017, p. 94).

Colectivos como son los mercados de Quito, han venido siendo invisibilizados por varias razones. Son un matrimonio entre el espacio público con lo popular privado, donde basta una estructura para dar por sentado que la acción del gobierno local ha sido cumplida, a ello basta reglamentar su administración para procurar tres cosas: pago de servicios básicos, cuidado del bien inmueble y cierto orden que corte todo conato de violencia extrema que obstaculice una convivencia básica.

La plaza Arenas, vive los derechos colectivos de manera limitada. Cada dueño de puesto ha construido su vida en un espacio que legalmente no es suyo y sin embargo lo debe cuidar, mejorar y hacer el mantenimiento de manera permanente para poder vender y permanecer en condiciones que afecten lo menos posible su salud en medio del frío, la lluvia y el sol. Nadie puede invertir lo suficiente para tenerlos como quisieran, pues no serán reconocida inversión alguna, en caso venta o cesión. Situaciones que tampoco son oficialmente permitidas y alrededor de la cual existen vacíos sobre el alcance de maniobrabilidad frente a una eventual salida de la Plaza.

Desde el derecho a un mejor espacio se han gestado puntuales acciones con la autoridad local, específicamente el tema ya referido de la pavimentación del gran arenal heredado; algo para la construcción de sanitarios, ampliación del salón comunitario de uso múltiple y últimamente las cubiertas de los callejones. Esta lucha colectiva que ha tratado de hacer verbo los artículos de los estatutos de la Asociación constituida en 1969, tanto en obligaciones como en derechos, se ha ido debilitando frente al poco apoyo municipal, a la depresión en las ventas por la competencia y la poca promoción del mercado que además ha vivido bajo la sombra del imaginario de la cachinería todas estas décadas.

El parentesco marca el mapa genealógico de sus actores y los diferentes grupos de poder que se han venido constituyendo con el paso del tiempo. Veinte familias han dado cabida a toda la estratificación de los puestos. Hablamos entonces de redes que afianzan sus

actividades en saberes que se desprenden de oficios heredados en tres generaciones.

La mayoría de las familias han pasado por la directiva de la Plaza Arenas, todos se sienten copartícipes de lo que es ahora. Todas y todos dicen haber realizado pequeños aportes y haber dejado beneficios; y todos comentan que trataron de hacerlo lo mejor posible. Esta mirada dirigencial no escapa a lo que hemos venido analizando desde la otredad, la identidad y todas las gamas de imaginarios que se pueden desprender de prácticas que ya fueron y que casi nadie recuerda, excepto lo que cada directiva logró. Los reconocimientos a la acción de los demás es escasa, se recuerda al pionero y de allí salen a relucir las mejoras con omisión de nombres de los gestores de turno. En lo acotado puede influir la posibilidad de un olvido frente al cambio de directiva cada dos años en 50 años.

La generación fundadora se ha ido extinguiendo, ha fallecido ya el 70% de ella. Los hijos y nietos son quienes cuidan y añoran los mejores tiempos donde la familia Arenas era una realidad sentida y vivida, manifiesta en una serie de actos sociales como bailes, comparsas, deportes, misas y festejos varios marcaron muchos años con alegría, solidaridad, paseos, unión, respeto.

El tiempo y los cambios generacionales han venido limitando la actividad social en la plaza. El agasajo de navidad, es la única fiesta grande en la que la participación es total. Se realiza el priostazgo tradicional y la misa de advenimiento. Desde la dinámica local contemporánea, el municipio de Quito, viene promoviendo el desfile de los mercados, un acto colorido que ya forma parte de la agenda de las fiestas de la fundación de Quito. La Plaza Arenas se suma cada año a este acto público de comparsas, carros alegóricos, bandas populares y una diversidad de personajes (payasos, danzantes, trajes típicos, caporales, diablos uma, etc.) que ofrecen a los espectadores, animadas coreografías —además de frutas y dulces— a lo largo de la ruta que culmina en la plaza 24 de mayo (centro histórico).

La Plaza Arenas pese a la presencia de signos de abandono histórico de autoridades locales y nacionales y los inexorables cambios del propio tiempo, es un mercado único, de una dinámica humana, laboral y cultural con rasgos singulares que forman parte de la identidad de la ciudad metrópolis, de su patrimonio cultural, en la que convergen las luchas sociales, la diversidad, la oportunidad, la desigualdad y la solidaridad y muchos saberes al servicio de todos.

La otredad de otredades: un reto a superar desde el respeto a la diversidad

La evolución nos conduce a dimensionar que el encuentro entre distintos, genera una tensión porque entra en juego el conocimiento que cada uno tiene de los sentidos de ese otro. Cada uno es un otro y en su relación también se produce una tensión entre las familias. En esta relación, las y los actores de la Plaza Arenas, han debido transitar y aprender a vivir bajo lineamientos de una gran familia como dice Bermúdez "los grupos se identifican y diferencian por distintas formas y prácticas de apropiación simbólica de sus territorios" (2008, p.100).

La familia Arenas, vio crecer el desinterés de una institución municipal para atender necesidades del mercado, que en principio apoyó con aspectos puntuales como la pavimentación, reasentamientos, nuevos puestos, conexiones básicas de luz y con personal para limpieza e inspección del mercado, poco a poco se fue reduciendo a nada, quedando solo el administrador del mercado que funge de vigilante ante posibles desórdenes que atenten contra la honra y seguridad de las y los actores. Apenas en el 2017 la municipalidad se vuelve a ser presente, colocando cubiertas en todos los puestos y arreglando la calle de la entrada lateral de la Plaza, la famosa Guaragua (continuación de la Galápagos) que conecta a la Vargas con la Guayaquil.

Cada Gobierno municipal de turno dialoga una vez en su período con los mercados de Quito, que se constituyen en cifras electorales, nada despreciables al momento de una re-elección, es una otredad peligrosa a la que dada su diversidad y su creciente aparición, no se las puede ni apoyar debidamente a la medida de sus crecientes necesidades, ni ignorar y menos latiguear con medidas neoliberales gentrificadoras. La Plaza Arenas no ha sido la excepción, ha sido buscada y desde los líderes y lideresas de sus directivas de turno, han logrado acercamientos con la autoridad local, consiguiendo micro inversiones en estudios para un reordenamiento geográfico interno de la Plaza; lo malo es que todo queda allí hasta el nuevo contacto con la siguiente administración y comenzar todo de cero, pues la gestión pasada, solo es sinónimo de malhecho y de otros intereses, a reinventar la colaboración desde una idea diferente que marque bien la diferencia con esa "otredad ideológica" por lo general diametral al nuevo régimen político.

La Plaza Arenas, no deja de ser un extraño para la institución municipal y para la ciudadanía en general, no así para los conocedores de las potencialidades de este mercado que convoca a coleccionistas, investigadores, estudiantes universitarios, artistas, turistas, constructores y a quienes sienten especial motivación por encontrarse con lo diferente, lo novedoso, lo excéntrico y el popular espectáculo de la forja. Cada visitante busca el objeto/servicio que lo sedujo a visitarla, la Plaza oferta lo que nadie está interesado en vender por lo difícil de conseguir, de restaurar, de recomponer y de crear en base al manejo del fuego y el metal con trabajos de la forja y la hojalatería, o al esfuerzo del imparable reciclaje que en medio de la dinámica de la ciudad se reduce a nada pero que es vital para esa otra gran otredad que vive en y bajo la línea de pobreza que sueña poder comprar y resignificar lo usado que es el símbolo mercantil de la plaza; o lo contrario, contratistas que necesitan del trabajo de aluminieros, herreros para diversos usos industriales.

Así, arribamos al sitio de la pregunta antropológica que nos plantea Krotz: “la pregunta por la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad” (2002, p. 53), porque a partir de ésta arribamos a la otredad, que implica el encuentro entre otros; es decir, es el ejercicio mismo de interlocución entre diversos e iguales. Este autor plantea que la pregunta antropológica implica explicar el encuentro entre culturas, entre otros distintos, explicación que implica hacerlo de modo consiente, de reflexionar sobre este hecho y buscar resolverlo simbólicamente.

El tema es complejo a medida que los colectivos cambian por una simple renovación generacional. Cambian porque intereses personales hacen que ya no se puedan sentir parte del colectivo, porque acciones del colectivo han hecho que un alguien o varios no se vean beneficiados de sus acciones. Si esto pasa entre actores de un mismo colectivo, qué decir de la mirada del colectivo frente a otros colectivos, otras realidades y otros sentires. Entonces esta otredad o alteridad no significa lo mismo que la simple diferencia. Es decir, no se trata de la comprobación de que cada ser humano es un individuo único y que siempre se podría encontrar algunas diferencias al compararlo con otro ser humano “la simple constatación de diferencias temporales o inalterables de naturaleza física, psíquica y social depende en gran medida de la cultura a la que pertenece el observador” (Krotz, 2002, p. 57).

Desde una perspectiva externa, querer reconstruir una historia sin miras a tocar la realidad para cambiarla a favor del colectivo, no es cosa fácil y nos lleva a constatar que es un ejercicio complejo de proceso donde todas y todos debemos rebasar la mirada respecto al significado de la otredad, no son simples diferencias, lo que nos debe llevar a mirar y a concebir a los otros, como una clase especial de diferencia. Tiene que ver con la experiencia de la extrañeza que se produce cuando existe un encuentro entre sujetos-otros cada uno con sus propios sentidos: "solamente la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos —idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa— proporciona la verdadera experiencia de la extrañeza" (Krotz, 2002, p. 57).

Una persona reconocida como el *otro*, en el sentido descrito aquí, no es considerada como tal en relación con sus particularidades individuales, y menos aún de las "naturales", sino *como miembro* de una comunidad, la comunidad de la Plaza Arenas, *como portador* de una cultura, *como heredero* de una tradición, *como representante* de una colectividad, *como iniciado* de un universo simbólico, *como participante* de una forma de vida distinta de otras, *como portador de saberes artesanales y artísticos*, *como resultado y creación* de un proceso histórico específico, único e irrepetible.

Luego entonces, en el contexto de esta investigación, es importante dimensionar qué tanto los colectivos de los mercados, la ciudadanía como actor dinamizador de estos mercados, en especial el mercado de la Plaza Arenas, dada su *sui generis* composición de bienes y servicios, y la institucionalidad pública municipal, entran perfectamente en el planteamiento de Krotz, y bajo esta visión de tratar la extrañeza en tanto diversos en niveles socio históricos y económicos, ¿cómo romper esta alteridad de poca duración activada desde el interés partidista, familiar y la necesidad puntual del consumidor?

La respuesta que nos bota a replantear otras tres preguntas: ¿cuál debería ser la relación que corresponde cultivar entre ciudadanos y ciudadanas, bajo el concepto de ciudadanía? ¿cuál debería ser la relación entre las instituciones públicas frente a las demandas ciudadanas generalmente planteadas desde sus colectivos?, y ¿cuál es la relación intrínseca entre el mercado informal, el desarrollo local, y el desarrollo país con miras a mejorar la calidad de vida de la población?

Tres respuestas que pueden ser productos de varias investigaciones. Para este corto ensayo me permito reducir a la necesaria reflexión de que, todo esto que nos pasa en las ciudades exige de otras formas de relacionamientos que no se generan en un casual caminar de simples coincidencias; se generan en la intencionada forma de concebir nuestras sociedades orales con diversos tipos de prácticas en el hacer cotidiano, que apuntan no al famoso desarrollo de tinte capitalista, sino a la generación de bienestar para la supervivencia diaria y que esta oralidad, estos, sentires, haceres e intercambios, que juegan en un mercado monetarizado, empero devienen de un sistema de solidaridades sucesivas emergentes de las culturas ancestrales y populares (mostrada como debilidad frente a la academia, a la ciencia y la empresa y los grandes mercados, que exige de una cultura escribana que documente y pirámide en teorías, que calculen réditos para la acumulación transnacional) se vuelva una fortaleza invertida en toda posibilidad de fortalecer la economía solidaria. Las culturas en nuestro gran AbyaYala están heridas, han sido reemplazadas por la tecnología, las diferencias entre clases sociales, el ejercicio del poder, está enmudecida por el temor especialmente al rechazo, ya sea como exclusión o como escudo: cada uno en su burbuja individual, que es el mejor invento del capitalismo.

El límite de la otredad es el otro, el otro que nos hace reflexionar sobre nuestra condición, sobre nuestro estado, sobre aquello que nos diferencia. El propio ejercicio de la otredad puede ser incómodo, tal vez por eso el otro siempre es el enemigo, aquel que nos obliga a pensar que nuestro mundo no es el único; tal vez ese pensamiento nos aturde y provoca en nosotros el rechazo; el rechazo a lo que cuestiona nuestro mundo, el rechazo a lo diferente.

Podría ser que el enojo sea producto de ese rechazo instintivo a lo distinto, y es ese mismo enojo el que provoca que derramemos sobre el otro las culpas, las responsabilidades, los dolores de nuestros males y problemas.

Los imaginarios presentes en la alteridad

Se ha abordado el significado del *otro* que construye otredad o alteridad en la relación con ese *otro*. Este se genera desde los sentidos propios de los sujetos que son parte de un contexto cultural global. Este contexto se ha trasladado a la temática de la investigación,

para plantear entonces que el colectivo de la Plaza, la ciudadanía y la institución pública se constituyen cada uno en un *otro*, que tienen sentidos propios, y que han generado relaciones de otredad o alteridad, desde las distintas formas en que estos se han relacionado.

En esta dirección surge una nueva categoría para esta reflexión: cómo se construye la alteridad u otredad entre nuestros actores sujetos de la investigación, ya que el solo planteamiento de la existencia de ésta, propone la discusión de un nuevo elemento: los imaginarios; es decir, desde qué lugar, y qué mirada, cada uno de nuestros actores entran a enfrentar la alteridad. Desde qué imaginario o mirada propia cada actor construye alteridad con el otro. Justamente, conocer estos imaginarios permitirá dimensionar la calidad de la alteridad: es decir, podría ser una alteridad, simétrica o asimétrica. Pero revisemos qué vamos a entender por esta categoría: el imaginario. Armando Silva (2008) menciona:

> La razón misma no puede pretender dirigir toda la vida, pues esto sería su fin como emoción y como sorpresa. Somos seres inacabados. El inacabamiento de la vida se debe, en especial, a que imaginamos. Las personas nunca dicen la última palabra. Quizá sea ésta la carga hacia el futuro de la imaginación. (p. 110)

El imaginario entonces es la concepción que se construye a través de la percepción, respecto a una determinada situación o sujeto social, y es la que permite construir interacción e interlocución socio-cultural, es movilizador de la acción de los sujetos y los colectivos. Obviamente en esta construcción se encuentran involucrados diversos factores que forman parte del entramado socio-cultural.

Otro elemento alrededor del imaginario, es que este tiene un recorrido que va de lo individual a lo colectivo y viceversa. Es decir, un sujeto que imagina a *otro* o a un determinado aspecto de la realidad, en este caso se habla de un imaginario individual. No obstante, este mismo sujeto puede sumar a otros para imaginar de modo similar, y este recorrido puede conducir a la construcción de un imaginario colectivo. De igual manera, un imaginario colectivo puede influir en un sujeto para que este asuma como suyo. La frontera entre lo individual y colectivo quizá sea imperceptible, no obstante, su relación es un hecho (Silva, 2008).

Esto lo podemos comprender por ejemplo cuando se ha configurado o construido desde la ciudadanía un determinado imaginario

respecto de la Plaza Arenas. Supongamos que el imaginario desde la ciudadanía es que en la Plaza Arenas se expenden productos de dudosa procedencia. Si este es el imaginario colectivo, es de suponer que este tiene probabilidades, a través de los procesos de socialización e interacción cultural, de instalarse en la percepción de muchos sujetos. Pero también es importante mirar que este imaginario colectivo, se ha constituido como tal, a partir de la asunción que varios sujetos lo han construido previamente.

Un tercer elemento clave respecto a los imaginarios es que este no es estático, no está acabado. Por el contrario, el imaginario cambia, se transforma, se confronta, se resignifica. Y este tercer elemento de alguna manera tiene relación con lo propuesto en los dos elementos anteriores. El imaginario es construcción dinámica en tanto los sujetos individual y colectivamente necesitan concretar su acción, su práctica hacia el futuro, a través de la construcción de un imaginario respecto a una situación de la realidad o de otro sujeto. Y por otro lado, este elemento también está en relación con el segundo elemento antes propuesto, en tanto, su dinamismo se basa en la construcción entre lo individual y lo colectivo, y viceversa; así como en la diversidad de miradas que la construyen. Este recorrido justamente hace que el imaginario sea dinámico y nunca acabado.

Será importante en este acercamiento sobre la Plaza Arenas, identificar los imaginarios que los actores, ciudadanía e institución pública tienen y a partir de esto dimensionar por la calidad simétrica o asimétrica presente en las relaciones de alteridad. Desde el planteamiento anterior se puede recoger tres elementos claves: los sujetos actúan desde lo que son, es decir, desde sus propios contenidos culturales y psico familiares. Lo anterior les permite actuar, desplegar diversas acciones. Y finalmente, construyen relaciones con otros sujetos que se encuentran en sus diversos espacios de vida cotidiana.

Todos tienen un rol en la sociedad desde su rol socio-cultural y por otro lado porque construyen interacción cultural entre sí, y con otros desde lo individual y desde lo colectivo. Cada uno desde su mismidad, es portador de concepciones y prácticas culturales, que interactúan y construyen relaciones. Los colectivos, la ciudadanía y la institución pública entonces tienen la tarea de reconocerse como actores con características específicas y por tanto cada uno es capaz de reconocer el accionar del otro y en medio de esa diversidad respetar el derecho a cohabitar el escenario público.

Cuando hablamos del ejercicio de la alteridad, nos damos cuenta, así como lo muestra la cotidianidad de la Plaza, que no solo es difícil ponerse en los zapatos del otro, sino que es casi imposible, siempre existen posibilidades para poner en práctica las diferencias, pero siempre llegan los momentos para recuperar el prestigio, para reivindicar la identidad especialmente la colectiva.

Finalmente, otro elemento respecto a la actoría de la Plaza Arenas tiene que ver con la capacidad que tienen los actores de transformar la realidad socio-cultural. Esto es posible en la medida que cada uno construye su propio proyecto y lo coloca en interrelación con el colectivo. Es decir, los colectivos, la ciudadanía en general y la institución pública, tienen que construir su propio proyecto para su transformación y mejoramiento permanente. No obstante las prácticas para alcanzar actoría y espacio en lo público, implica una permanente forma de relacionamiento entre varias instancias, contextos y actores, para satisfacer necesidades y brindar o tomar oportunidades que pueden ir en beneficio individual o colectivo.

El mundo exterior está repleto de sistemas y subsistemas; en la medida que éstos se despojen de una autopoiesis crónica y abran sus antenas para el relacionamiento con el exterior, una suerte de reconocimiento de que hay un otro complementario con el cual yo puedo en menor tiempo y con menos recursos alcanzar mis objetivos y la vez beneficiar los suyos, entonces se produce el flujo de ideas, servicios, comprensión de otros escenarios y vivencias posiblemente no comunes para el observador y muchas veces éstas puede ser transformadoras, dado justamente el carácter dialéctico de los imaginarios en función de otros aspectos dentro de los cuales se deconstruye la "razón natural" y se reconstruyen nuevos imaginarios sociales.

La apuesta es lo colectivo, y los actores de la Plaza Arenas mantienen este anhelo desde su lucha diaria, en medio de la adversa estructura que lo contiene la ciudad de Quito; una ciudad metropolitana, atravesada de una historia cada vez más tamizada y aculturizada por una modernidad transnacional voraz, aísla cual burbujas a estos mercados sencillos que no hacen juego a mundo del consumismo atroz. No obstante, la investigación demuestra que estas burbujas no son tan desechables y por el contrario sostienen procesos invisibilizados de la pequeña industria (construcción, restaurantes, artísticas, etc.), al servicio del ciudadano común y como hemos visto desde la gran labor del reciclaje básico y creativo.

Principales hallazgos y perspectivas

El refrescar la memoria, desde cada actor y por su intermedio, la memoria de sus abuelas, abuelos, madres y padres, el encuentro polifónico, escuchados en su propio lugar cotidiano de convivencia, se descubre como:

- Un colectivo con grandes capacidades para gestionar, para organizarse y dar respuesta a lo cotidiano.
- Hay mucha admiración para quienes armaron esta lucha, y les pudieron dar sustento, educación y cuidados. La lucha en la Plaza Arenas es la vida y su prolongación, multiplicada en cada esquina, reflejada al frente y sus costados, por tanto es una herencia, un patrimonio que seguirá de latido a latido.
- Es importante gestionar la patrimonialización de los múltiples oficios que la Plaza Arenas ha cultivado en todas estas cinco décadas de vida, para fortalecerlos e impedir que mueran estas tradiciones que pues son parte de la cultura popular ecuatoriana.
- Reciclar, reutilizar y reducir, tres "r" que son verbo y gestión en la Plaza Arenas. Ingrato por el lado urbano de afuera, invisibilizarlo y no valorar el trabajo invertido en cosas que para otros es más fácil desechar.
- La otredad nace junto a la ciudadanía ausente, desconoce la diversidad y la riqueza de otras realidades, decide quedarse en la otra orilla y mirar solo en una dirección, por ello, la tarea es de todos. Hay muchos espacios que revitalizar al interior de la Plaza. La reciprocidad debe venir vestida de oportunidades, de servicios, en especial para la cuarta generación que debe crecer con dignidad y continuar mejorando la experiencia solidaria, sobre todo como potenciales multiplicadores de arte y de sentidos que resisten altivos al consumismo. Los actores de la Plaza Arenas son un colectivo guerrero, ciudadanos y ciudadanas con dignidad que demandan el apoyo ciudadano para que el patrimonio inmaterial de los oficios como: la forja, la soldadura, la cerrajería, la sastrería, la hojalatería, se fortalezcan desde la demanda de estos servicios y se active esa economía de doble vía de una ciudadanía que satisface sus necesidades, promoviendo el trabajo digno de tanta artesanas y artesanos creativos comprometidos con un mundo mejor.

Reflexión final

La disciplina antropológica nos habla de las relaciones de poder y de cómo estas inciden en la vida cotidiana de los colectivos humanos. A menudo en estos espacios de convivencia y reconstrucción de las relaciones con el otro, nadie escapa a ser el otro burlado por los "iguales" y mirado desde el cristal del mínimo diferenciador, el espectador externo. Esta lucha es eterna y entre menos se trabaje en la mismidad por el bien colectivo, menos esperanza de que la mirada sobre el "otro" se fundamente en sus fortalezas, pero sí en sus debilidades y carencias.

La alteridad o su concepto, es el resultado de la visión que tenemos de los otros, en tanto que su aplicación no siempre es posible. Las relaciones de poder no solo se dan a través de cuerpos humanos, también se marcan a partir de espacios, símbolos, sentidos y estéticas. La Plaza Arenas está llena de símbolos, referentes y construcciones estéticas vivas, latentes materiales e inmateriales. La visión de pasado está llena de luz y su visión de presente de mucha expectativa.

En general y a modo de cierre, la alteridad debe ser un ejercicio emotivo que parta de la necesidad de vincularse íntimamente de cada uno como seres individuales y colectivos, con otros contextos y realidades.

La marginalización, la gentrificación y la microscópica gestión de lo público, son aspectos que bloquean la posibilidad de que los actores de la economía popular y solidaria (que alcanza a buena parte de la población ecuatoriana), puedan vivir mejor y provocar mayor movilidad social entre redes de solidaridad y complementariedad. Es probable que el prejuicio habite en un plano simbólico difícil de trastocar, sin embargo, en lo estructural, la marginalidad puede ser resquebrajada; la marginalidad física podría ser convertida en integración y en oportunidades, teniendo muy en cuenta que no es posible hablar de mejoras a través de la rehabilitación física de los centros históricos sin resolver sus problemas sociales, humanos y sin visión de bien común.

Quito, una ciudad metropolitana inmersa en el mundo del consumo a escala del capital, por ende generadora de desechos, debe rendir homenaje a la actividad que desarrolla la Plaza Arenas, por contribuir al reciclaje, por generar fuentes de trabajo a personas marginadas por el excluyente sistema económico y por resignificar el valor del trabajo en los objetos: quitar lo frívolo del capital mercantil

y reemplazarlo por el sentido de solidaridad en el reciclaje, el reúso y el intercambio. El mercado Arenas es un mercado con sentido vital al servicio de las verdaderas necesidades a escala humana (Max-Neef, Elizalde, & Hopenhayn, 1986) y por todo lo expuesto, es parte del patrimonio inmaterial de nuestro país.

Nuestro especial agradecimiento a toda la familia Arenas, por su lucha de tantos años, por la alegría de esta diversidad que nos ofrecen de lunes a domingo y el tiempo dedicado en las distintas entrevistas realizadas entre el 2014 y el 2016; a su participación activa en los grupos focales en el 2017, y a las invitaciones reiteradas a integrarnos en sus actividades internas para que conozcamos de cerca las dinámicas de la Plaza. Especial agradecimiento a Pablo Naranjo, Washington Toapanta-Vega y Bertha de Domínguez por el tiempo dedicado a leer este artículo para validarlo desde su autenticidad como devolución de su historia contada desde las propias voces de la Plaza en tres generaciones.

Bibliografía

Bermúdez, E. (2008). Malls: territorios y objetos de consumo simbólico. En V6 (11). Buenos Aires. *Versión On-line.* ISSN 1669-3248.

Bourdieu, P. (1979). Citado en Marrero, A. & Barros, G. (2007). Colaboración, cultura y desarrollo. (Editores). Chile: Ediciones Mad-Fundación Soles.

_____ (1990). Espacio social y génesis de las clases. En: *Sociología y cultura,* México: Grijalbo.

INEC (2014). Ecuador en cifras. Disponible en: https://goo.gl/jWdnUF

_____ (2017). Empleo informal. Disponible en: https://goo.gl/Y2ZZ2V

Jure, C. (2002). *La construcción de la alteridad a través de las imágenes.* Disponible en https://goo.gl/Wfj7D7

Krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Max-Neef, M., Elizalde, M. & Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana.* Suecia: Cepaur. Fundación Dag Hammarskjold.

Silva, A. (2008). *Los imaginarios nos habitan*. Quito: Olacachi.

UNESCO (2011). Patrimonio Cultural Inmaterial. Disponible en: https://goo.gl/yRSYoy

Anexo 1. Entrevistas realizadas a actores de la Plaza Arenas 2014

- Pablo Ibujés. 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Marco Aguilar. 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Pablo Naranjo. 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Pablo Ibujés. 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Rosario Proaño. 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Washington Toapanta, 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Rafael Espinoza, 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Aida, Peña. 2014. Actora Plaza Arenas.
- Blanca, Peña. 2014. Actora Plaza Arenas.
- Carmita, Peña. 2014. Actora Plaza Arenas.
- Juan, Carrera. 2014. Actor de la plaza arenas.
- Dina, Cevallos. 2014. Actora Plaza Arenas.
- Digna Arboleda. 2014. Actora Plaza Arenas.
- Cesar, Peña. 2014. Actor de la Plaza Arenas.
- Elsa, Peña. 2014 Actora Plaza Arenas.
- Enma Guano. 2014. Actora Plaza Arenas.
- Guillermo Beltrán. 2014. Actor Plaza Arenas
- Herminia, Juana. 2014. Actora Plaza Arenas.
- Lola Maldonado, 2014. Actora Plaza Arenas.
- Marco Aguilar, 2014. Actor Plaza Arenas
- Mario, Peña. 2014. Actor Plaza Arenas
- Martha, Peña. 2014. Actora Plaza Arenas.

Fuente: Grupo de investigación sobre la Plaza Arenas (2014-2018)

Anexo 2. Entrevistas realizadas a actores de la Plaza Arenas 2015

- Aída Acosta, 2015. Actora Plaza Arenas
- Carmen Ureña, 2015. Actora Plaza Arenas.
- Luis Antonio Carrera, 2015. Actor Plaza Arenas.
- Elsa Buitrón, 2015. Actora Plaza Arenas.
- Mario Arcos, 2015. Actor Plaza Arenas.
- Martha Cadena, 2015. Actora Plaza Arenas.
- Cristóbal Toapanta, 2015. Actor Plaza Arenas.

Fuente: Grupo de investigación sobre la Plaza Arenas (2014-2018)



Rituales en las ciudades andinas. La Yumbada en los barrios de Quito

Freddy Simbaña Pillajo

Resumen

El artículo nos traslada a la ciudad de Quito (Ecuador) con el propósito de describir la apropiación y significación del espacio público, a través del ritual de la Yumbada de la Magdalena. Esta recuperación de sentidos brota de la iniciativa de los danzantes ancestrales en los barrios tradicionales al sur de la ciudad. En su haber, el documento aborda el proceso etnohistórico de la cultura yumbo, la caracterización de los lugares de estudio y el espacio ritual y simbólico.[1]

Por otro lado, la metodología desarrollada en esta investigación consta de dos fases: revisión bibliográfica para la elaboración del marco conceptual y el análisis documental y procesual. En materia temporal el trabajo de campo se llevó a cabo entre 2016 y 2017, como parte de un proyecto de caracterización lingüística y patrimonial de las Yumbadas de Quito.

---

1. El documento es el resultado del proyecto: Caracterización patrimonial y lingüística kichwa en las Yumbadas de San Isidro del Inca y la Yumbada de La Magdalena en el Distrito Metropolitano de Quito (DMQ). Convocatoria Pública Nacional para Proyectos Artísticos y Culturales 2017-2018, impulsado por el Instituto de Fomento de las Artes, Innovación y Creatividades (IFAIC-Ecuador). El equipo técnico del proyecto estuvo conformado por Janneth Bolaños, psicóloga social; Alex Panizo, antropólogo y Edgar Fueres Perugachi, lingüista.

En consecuencia, uno de los principales hallazgos de la investigación fue la resignificación del espacio público como una sacralización simbólica. Por ello, mediante la instauración de rituales andinos amazónicos e íconos religiosos, procuran generar lugares de memoria y sentidos en barrios urbanos de raíces ancestrales.

Palabras clave

Rituales, espacios públicos, sacralización, Yumbada, Quito.

Introducción

La Yumbada es una danza ritual indígena y mestiza ejecutada por generaciones en la ciudad de Quito. Es manifestada en lugares públicos donde exponen la concepción propia sobre el mundo, el ser humano, el tiempo y el espacio. Son representaciones de carácter religioso, porque invocan lo sagrado e irrumpen en el tiempo cotidiano. Dramatizan problemáticas sociales al interno de la comunidad y concluyen con un acto sacrificial consentido y pactado destinado al logro del re-establecimiento del orden social y comunitario en el Quito metropolitano.

En la ciudad de Quito, existen festividades y celebraciones caracterizadas como expresiones sancionadas positivamente en la fiesta popular, según Andrade (2007); la constitución un típico ritual de inversión, para Coba (2007). Igualmente, de negociaciones múltiples Viteri (2007). Así pues, son sistemas de relaciones y prestigio en el espacio urbano quiteño.

La parroquia Magdalena está ubicada al sur occidente de la ciudad de Quito. Colinda con los barrios La Mascota y Los Dos Puentes, que son parte del sub sector de La Colmena, anteriormente habitada por una comunidad indígena llamada Machangarilla. Este pueblo estaba dedicado a la agricultura, la ganadería y actividades de comercio e intercambio. En 1546 dicho sector constituía una doctrina suburbana de indios organizada por los españoles (Simbaña, 2011).

El *Yumbu wañuchiy aknanay*[2] es una ritualidad de la Yumbada de La Magdalena. Las prácticas del pueblo yumbo han demandado

2. Expresión kichwa: Ritual muerte del yumbo.

sistemas rituales que expresan diversas dramatizaciones de roles sociales y sexuales entre los danzantes Simbaña (2011).

La descripción más adelante conlleva a plantearse ciertas acciones de consentimientos entre los actores de la danza para seleccionar al jugador/danzante que tendrá que sacrificarse en la matanza (wañuchiy). Se dan varios pactos entre familias integrantes de la danza para resolver en qué barrio o sector recaerá la acción del ritual: juego, persecución y muerte pública. Para los pobladores la celebración de la muerte pública consentida en la fiesta de la navidad genera algarabía, satisfacción y elementos de prosperidad para el nuevo ciclo andino o próximo año. Las mediaciones y pactos son procesos históricos ligados a los rituales primarios para generar bienestar, control social y ajuste de cuentas entre los habitantes.

Los yumbos en la ciudad quiteña

El término yumbu proviene del idioma kichwa y significa brujo. Durante la época colonial, esta palabra fue utilizada para identificar a las etnias de dos regiones completamente diferentes en su origen, lengua y cultura (De Velasco, 1979).

Esta demarcación toponímica fue aplicaba a cualquier cultura o etnia tropical o selvática. Hace 4000 años a.C. existieron civilizaciones en los sitios donde hoy se conoce como los yumbos y a causa de la erupción de los volcanes Pichincha y Pululahua, desaparecieron. Después de 400-500 años d.C., viene el segundo período de asentamiento, denominado los yumbos (Jara, 2007).[3]

El pueblo yumbo tuvo movilidad de ascenso por los valles fluviales, hasta las llanuras y por las estribaciones de la cordillera que se hallan por encima de esas elevaciones de los Andes hasta la costa litoral ecuatoriana. Los límites septentrional y meridional de esta área son relativamente imprecisos y dependen de la información que se dispone en estudios clásicos y contemporáneos, referidos a la distribución de grupos indígenas de la Sierra y la Costa ecuatoriana según estudios de autores como Jijón y Caamaño (1941); Carvalho-Neto (1964); Lippi (1998); Salomon (1997); Costales (2002); y Jara (2006).

3. Revisar en Freddy Simbaña Pillajo (2018).

La parcialidad yumbo del noroccidente de Quito fue reconocida e incorporada a la administración del Cabildo desde 1534, cuando la autoridad ejercía su gobierno en los pueblos de las cinco lenguas de la ciudad. Desde los tiempos de la colonia temprana, los yumbos y su hábitat fueron descritos y analizados por innumerables cronistas, misioneros y autoridades coloniales. Es por esta razón, que la imagen y representación apareció en los diarios de viajeros del siglo XIX, en las primeras geografías del Ecuador, como las de Manuel Villavicencio y Teodoro Wolf.

Se conoce que debido a las erupciones del volcán Pululahua (450 A.C.) y del volcán Pichincha (1660 D.C.) los pueblos yumbos debieron abandonar sus territorios. Existen vestigios étnico-culturales de los yumbos, a través de rituales como la Yumbada, que anualmente escenifican y dramatizan para sus descendientes, tanto del norte como del sur de Quito.

Festividad y ritos

La fiesta es una instancia para comprender las relaciones de jerarquía y los rituales, muchas de ellas están relacionadas con el ciclo anual de la agricultura y evidencian principios básicos de la cosmovisión andina. En efecto, para Bajtín (1990), las festividades siempre han tenido un carácter esencial o un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo han estado ligadas a periodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre.

La fiesta crea o quiere crear sociedades momentáneas, en las que interactúan personas perfectamente desconocidas hasta entonces (Simbaña, 2011); de ahí que, el nexo que presta la fiesta es de carácter temporal. Asimismo, se establece, se sanciona o se renueva un compromiso entre el grupo y sus individuos.

En relación con la fiesta, según Pujol (2006), sirve también para que emerjan las contradicciones y los antagonismos, no siempre es una instancia armónica y pacífica, en ocasiones la lucha y el conflicto de la cotidianidad aflora en ellas. Por ello, para Ramón (1993, citado en Simbaña, 2011), la fiesta es un catalizador de una diversidad de supervivencias culturales.

Para Borja (2016), las fiestas son instancias en las que perviven indicios de la cultura andina ancestral, como el ayni (recipro-

cidad), el waki-waki (prestamanos), la solidaridad y la convivencia, mediados por la noción de paisajes vivos. Los paisajes vivos son categorías interculturales que intentan dar cuenta de la compleja realidad de una ciudad.

> […] conllevan a comprender la percepción sinestésica de una ciudad como un todo unitario, que integran el conjunto de las relaciones espaciotemporales, sociopolíticas, económicas, culturales, afectivas, identitarias, simbólicas y comunicacionales; relaciones en la cual subsisten rezagos de culturas ancestrales en medio de un discurso que demanda la globalización. (Borja, 2016, p. 276)

La concepción de rito para Chamorro (2011), es el medio por el cual los pueblos pueden contactarse con la divinidad, lo desconocido y lo inalcanzable. Permite que las creencias del grupo se unifiquen y manifiesten por medio de una ceremonia religiosa y pagana, aquí se liberan de lo cotidiano y acceden a un tiempo y espacio sagrados.

Las funciones sociales evidenciadas en el ritual de la Yumbada, son la creación de un consciente aprendizaje, explorar sensaciones, nacimiento, peleas, confrontación, ceremonias, riesgo, purificación, agonía, sanación, muerte, resucitación y viceversa (Simbaña, 2011).

El rito de la matanza del yumbu wañuchiy permite reconocerse, arrepentirse, entregarse como pecadores en la comunidad. Estos actos rituales urbanos posibilitan el retorno de un nuevo orden, de la normalidad y la disciplina en el grupo y comunidad (Simbaña, 2011), por ello Salomon (1992), sostuvo que la matanza simboliza la Pasión de Jesús en la salvación a través de los diezmos, primicias y conversión, es decir, representa la salvación de todos los sufrimientos y crisis económicas desde la visión del mundo andino.

Finalmente, los trabajos de investigación relacionados a declaratorias de patrimonio intangible y lingüístico en función de las Yumbadas son escasos. No obstante, la investigación de Andrade (2016) nos muestra el proceso realizado por parte de los pobladores de Cotocollao al norte de la ciudad, para la conservación de la tradición y la necesidad de declarar el rito de la Yumbada como patrimonio intangible. No obstante el proceso enfocado a esta acción de salvaguarda, dio marcha atrás por el riesgo a que la fiesta se institucionalice y se produzca un rompimiento con relaciones y dinámicas internas sujetas al ritual.

Sacralización de lugares

En la reciente investigación se reafirma que en la Yumbada lo sagrado es real (juego, drama, matanza y vuelta a la vida) y lo profano es irreal (la ciudad señorial y central). El ideal de la Yumbada es abolir el tiempo profano y que todo se sacralice, porque vive en un tiempo verdadero en la danza ritual (Wañuchiy). Mientras más dura el tiempo y se consolida el "juego-drama", se vive la danza como algo real, para cientos de familias indígenas y mestizas en los barrios (Simbaña 2011, p. 56).

La Yumbada es la "traductora" entre el barrio (axis mundo) y la ciudad central (lo profano) y en tal sentido, la Yumbada dignifica sus lugares convertidos en asfalto con símbolos de religiosidad andino-amazónica y elementos totémicos y con ello pretenden olvidar a la "ciudad señorial". Aquí, la calle, las escalinatas y el asfalto constituyen el espacio vivido de Yumbada que se transforma en sagrado. Según Portal (2009), el espacio público de la ciudad se constituye entonces en una suerte de escenario, en donde aspectos de la vida privada de los sujetos —sus creencias y sus prácticas religiosas— literalmente se ponen en la calle.

La estrategia simbólica religiosa de la Yumbada es una forma peculiar de apropiación y significación del espacio público, la cual consiste en la activación de la celebración por parte de priostes, adultos mayores, mujeres, niños/as, adolescentes habitantes de los barrios, a través de su participación en los rituales, lugares de conversación, aprovisionamiento de comida, gratuidad de frutales, bebida de chicha, peregrinaciones grupales que permiten otra manera dimensionar esos lugares de pertenencia comunitaria y memoria.

Las familias vinculadas a la red "Yumbadas" representan a un mismo clan o familia, auto representándose, adorándose y problematizándose con sus visiones de grupo y diferenciándose de otros sectores en la ciudad. Con sus sistemas de prestigio y poder buscan y recrean maneras de explicar, sentir, vivir, sobrevivir y morir en el Quito moderno.

Los gestores de la Yumbada en el barrio, materializan una llamativa intervención sobre la religiosidad popular y andina amazónica en el paisaje urbano, como una manera de apropiación, resguardo y protección —individuales y colectivas— que se traducen en una sacralización simbólica del espacio público y, que, mediante la

instauración de rituales públicos, procuran generar lugares de sentido y memoria en barrios percibidos como desordenados, violentos e inseguros en la ciudad de Quito.

El tejido de la Yumbada es realmente importante para la resignificación y socialización del espacio público y de la representación social. De igual modo, el uso que hace la comunidad de éste y la manera de recuperar lugares en conflicto y prejuiciados históricamente.

La Yumbada resignifica el barrio y deja de ser conjunto aislado de viviendas, para convertirse en un barrio que recoge las formas, modos y experiencias de vida de sus habitantes.

La celebración mantiene una representación simbólica que trasciende históricamente en la colectividad quiteña. Frente a esto, las experiencias de los cabecillas promueven, mecanismos de participación comunitaria, la apropiación y usos del espacio público en celebraciones religiosas y/o en celebraciones agrícolas son acciones que aportan a promover a largo, corto y mediano plazo los vínculos comunitarios barriales en la calle.

La matanza del yumbo

Los preparativos

La Yumbada actualmente está conformada por alrededor de 100 danzantes. El proceso se vive de manera incluyente, una inter relación intergeneracional entre población joven y adulta (8 a 70 años). Existe una fuerte presencia de niños iniciándose como yumbos.

Los personajes distinguidos al interior de la Yumbada son: el *yumbu umapuk* (cabecilla), *yumbu hatun tayta* o mejor conocido como Saracay, *yumbu pushak* (yumba guiadora), el tambonero o *mamaku*, el yumba gobernadora o *apuk*[4] y el prioste. Estos roles de acuerdo con René Lugmaña[5] (yumbo cabecilla de La Magdalena) son adquiridos hereditariamente de padres a hijos.

La Yumbada está dramatizada en un mundo urbano moderno que reviven el pasado ancestral de los habitantes de las citadas

4. Palabra kichwa que significa venerable.
5. Es el cabecilla principal de la Yumbada de la Magdalena. Vive en el barrio Los Dos Puentes que es parte del subsector de La Colmena. Lugmaña transita en las dos parroquias.

parroquias; acción que toma cuerpo en una nueva relación de convivencia y poder en el marco de festividades netamente judeo-cristianas del Pase del Niño de la Navidad.

El rol de mujer, madre y esposa es fundamental en la Yumbada, ellas son las encargadas de vestir, maquillar y pintar a su/sus hijos y esposos. Paralelamente, adornan y limpian las *wallka* y *shikra* (bolsas) que son parte de la estética de los yumbos. Prueba de ello, una madre susurra en el oído a su hijo "bailarás con fuerza y siguiendo los pasos de tu papá…gritando *charicharmozo*[6]…"

A continuación se delinea el ritual del *Yumbu wañuchiy* (a partir de la observación participante realizada en diciembre del 2017), y se conjuga la redacción con el registro lingüístico kichwa que se usa en la Yumbada de la ciudad:

Iniciación del ritual

Los yumbos de La Magdalena se dieron cita el 25 de diciembre a tempranas horas (7:00 a.m.) en la calle Cojitambo, ubicada al sur de Quito, barrio Marcopamba, lugar para el desfile que será en honor al Niño Jesús de La Magdalena, y que termina en la plaza central de la parroquia.

Los yumbos al arribo al barrio Marcopamba pronuncian ¡*Kawsankichu* compañero!, varios de ellos responden con un apretón de manos, otros se acercan y abrazan al yumbo. Con el grito de ¡*Sinrupi, sinrupi*![7] producido por AS alias Saracay motiva a los yumbos a colocándose en fila para el baile y procesión.

Se observa a los adultos mayores que a más de dirigir y disciplinar a los yumbos, al mismo tiempo, hacen uso de la lengua kichwa, no obstante inmediatamente se dirigen al resto de danzantes en castellano.

6. Esta expresión propia en la Yumbada de La Magdalena es voceada como *charicharmozo*, término lingüístico que se ha descifrado como *chariy chariy* mozo. Este grito se asume como sinónimo de prestar atención, estar alertas y danzar bien despierto.
7. Esta expresión se utiliza para pedir a los yumbos mantener el orden y fila durante la trayectoria de la comparsa.

Con danzas y a la voz de ¡*Puesto muyurishun…Kuska yankishun*![8] los yumbos desfilan por las calles: Marcopamba, Secoya, Balzapamba, Gualleturo, avenida Mariscal Sucre y calle Viracocha. A lo largo de estas calles los pastores y duendes regalan a los asistentes caramelos, chocolates y chupetes. Asimismo, el yumbo JI gritó a sus compañeros de danza ¡*Shuyay, shuyay*!,[9] inmediatamente los yumbos lentamente bajan el ritmo de la procesión.

Los danzantes de la Yumbada son hombres que ejercen el papel de mujeres en función del ritual. La Yumbada está acompañada con banda de pueblo, familiares y amigos de los danzantes, además de otros actores de la Yumbada como son: monos, capariches, yumbo mate y tambonero-pingullero.

Con silbadores y gritos de ¡*kapari, kapari wawakuna*![10] Anuncian la llegada al sector de La Colmena y al parque central del barrio La Magdalena. Se ven varios puestos de comida asentados a lo largo de la calles (que demuestran el empuje de la economía local que brinda esta festividad). Una vez ahí, los yumbos danzan por algunos minutos repitiendo los gritos de ¡Kapari, kapari…chacharamoso! Luego se dirgen a la parte posterior de la iglesia de Santa María Magdalena, para hacer los preparativos del *Yumbu wañuchiy aknanay* (La matanza del yumbo).

El ritual de la matanza del yumbo es una representación de traición entre pueblos, así nos confirma el yumbo LQ (2017): "… es cuando la yumba le traiciona al yumbo, aquí muere una yumba y mata el cabecilla mayor…". Luego, una vez consumada la traición entre el yumbo y la yumba a sus respectivas parejas, el yumbo traidor huye ante su acción y se esconde entre los yumbos, quienes los esconden para evitar el enfrentamiento entre el cazador y el traidor,

8. Expresión españolizada que se maneja en la Yumbada de La Magdalena para pedir que cambien de lugar a los yumbos danzantes.
9. Se utiliza dicha expresión para solicitar a los danzantes tiempo de espera, lapso que es utilizado para ordenar a los integrantes de la Yumbada, entre tanto los yumbos utilizan dicho tiempo para refrescarse y arreglar sus vestuarios.
10. Es un grito que proviene desde los cabecillas de la Yumbada y al unísono los danzantes contestan Charicharmozo, lo cual se ha interpretado como chariy chariy mozo.

sin embargo, el yumbo termina apresado y llevado al centro de la plaza para el ajusticiamiento.

Los danzantes con los gritos de "*Chutariy, chutariy*"[11] accionan el despliegue dinámico de la Yumbada, la danza acelera el ritmo de baile como augurio a la violencia pública que se avecina. El cazador simula el asesinato con su lanza al yumbo traidor, una y otra vez la chonta figura entrar y salir de la espalda del yumbo traidor o wañuchiy que finalmente debe morir. Así, se desarrolla la matanza con las lanzas alzadas al unísono del grito ¡*Chunta hawachiy*![12]

Los yumbos más adultos se acercan al cuerpo sin vida del yumbo *wañuchiy*, por un reducido tiempo danzan a su alrededor. Juntan el cuerpo para levantarlo y llevarlo ante los priostes de la fiesta. El resto de la Yumbada danza con energía y vitalidad, asimismo, auguran el momento mágico que se aproxima. Es así como, los *aya uma*[13] atrapan al yumbo cazador y lo llevan ante los priostes.

Figura 1. Yumbo Wañuchiy. Barrio La Magdalena



Foto: Freddy Simbaña 2017

11. Palabra kichwa interpretada como ábrete, ábrete. En la Yumbada de La Magdalena esta expresión se utiliza para que los yumbos corran o aceleren el paso en la comparsa.
12. Esta expresión indica alzar las chontas, puesto que, la lanza es el arma de los yumbos para defenderse no solo de la material, sino también, espiritual, por lo tanto, alzar la chonta demuestra el poder y la valentía de los yumbos.
13. Literalmente este término significa: cabeza de diablo.

Para concluir, piden al yumbo "Saracay" que reviva o resucite al yumbo muerto y ajusticiado. Este con hierbas, licor y lanzas inicia el pichayhampi,[14] y conjuga los conocimientos ancestrales con las plantas medicinales (consideradas símbolos sagrados efectivos en la Yumbada).

Una vez de pie los yumbos sacrificados alzan los brazos y se abrazan mutuamente cazador y víctima. El acto del abrazo fraterno permite renovar la danza de los yumbos para el siguiente y los subsiguientes años.

La Yumbada recibe al nuevo yumbo retornado del cielo con el grito de ¡Tushuriy,[15] tushuriy! Entre risas, lágrimas y abrazos los yumbos siguen bailando y minutos después la Yumbada termina su participación en la festividad religiosa.

Reflexión

La dramatización violenta de la muerte pública y persecución del yumbo (wañuchiy) es un acto mágico-religioso que tiene la función de purificación del cuerpo y del espíritu de los danzantes y de los habitantes de las parroquias La Libertad (La Colmena), La Magdalena y Chilibulo, ubicadas al centro y sur en Quito. El ritual violento de la muerte es un acto sagrado y una oportunidad para restaurar los valores, los principios, el orden y la renovación de la fe. La resurrección del yumbo permite a los habitantes cohesionar las relaciones sociales y los lazos comunitarios.

Bibliografía

Andrade, X. (2007). *Políticas y vandalismo institucionalizado en la práctica de los años viejos*. Quito: FONSAL.

Andrade, S. (2016). La construcción del discurso sobre patrimonio inmaterial y las políticas culturales en el Ecuador. *Revista PUCE, 102*, 3-34.

14. Es una palabra que demanda dar inicio al ritual de la resurrección, acto en el cual se emplean plantas naturales o medicinales consideradas sagradas.
15. Expresión utilizada en la Yumbada para pedir a los yumbos que empiecen a bailar, también se utiliza para pedir a los yumbos bailar con la misma energía con la que se empezó a bailar.

Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Universidad.

Borja, K. (2016). Criar paisajes vivos, una manera de aprehender y (re) pensar la ciudad. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 9(18), 276-291.

Carvalho-Neto, P. (1964). *Diccionario del Folklore ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Coba, L. (2007). *Fin de año: una noche de viudas alegres*. Quito: CL.

Costales, A. (2002). *Etnografia, linguística e historia antigua de los Caras o Yumbos Colorados*. Quito: Abya-Yala.

Chamorro, D. (2011). *El Patrimonio inmaterial, parámetros para una declaratoria de patrimonio cultural inmaterial de la nación. Estudio de caso: La Yumbada de La Magdalena.* Quito: Universidad Internacional SEK.

De Velasco, J. (1778). *Historia del Reino de Quito en la América meriodional.* Edición del P. Aurelio Espinosa Pólit, S. J. II vol. Puebla, México: Biblioteca Mínima Ecuatoriana. Puebla: Edición del P. Aurelio Espinosa Pólit.

Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

Goffman, E. (1995). *Estigma La identidad deteriorada.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Jara, H. (2006-2007). *Tulipe y la cultura yumbo. Arqueología comprensiva del subtrópico quiteño.* Quito: FONSAL.

Jijón y Caamaño (1941). *El Ecuador interandino y occcidental. Tomo I - II.* Quito: Editorial Ecuatoriana.

Lippi, R. (1998). *Una explotación arqueológica del Pichincha Occidental.* Quito: PUCE, Consejo Provincial de Pichincha.

Portal, M. (2009). Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación en la ciudad de México. *Cuadernos de Antropología Social, 30*, 59-75.

Pujol, A. (2006). Ciudad, fiesta y mundo contemporáneo. *Estudios Sociales y humanísticos, diciembre, IV* (002), 36-49.

Quishpe, L. (23 de diciembre de 2017). Significado de la matanza. (F. Simbaña, & A. Panizo, Entrevistadores)

Salomon, F. (1992). La Yumbada, un drama ritual quichua en Quito. En E. Kingman, *Ciudades de los andes. Visión histórica y contemporánea* (pp. 457-480). Quito: CIUDAD.

_____ (1997). *Los Yumbos, Niguas y Tsátchila o "Colorados" durante la colonia española: Noroccidente de Pichincha.* Quito: Abya-Yala.

Simbaña, F. (2011). *La Yumbada de la Magdalena y su violencia ritual.* Quito: Flacso.

_____ (2018). *La danza de la Yumbada en el barrio La Magdalena*. Quito: Abya-Yala.
Viteri, M. A. (2008). “Queer no me da”: traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D.C. En Kathya Araujo y Mercedes Prieto (Ed.), *Estudios sobre sexualidades en America Latina.* Quito: FLACSO.

Fondos documentales

AMQ. Archivo Histórico Municipal de Quito.
AHMQ (1934). Libro Primero de Cabildos de Quito. Tomo I. Publicaciones del Archivo Municipal. Quito.
AHMQ (1934). Libro Primero de Cabildos de Quito. Expediente de señalamiento de tierras. 1800-1815 Publicación del Ilustre Cabildo de Quito.
AHMQ (1943). Libro Primero de Cabildos de Quito. Oficios y Solicitudes dirigidos al Presidente del Consejo Señalamientos de estancias para algunos conquistadores y de ejidos al norte y al sur de la villa. Tomo 1800-1815.
AHMQ (1941). Libro de Proveimiento de Tierras, cuadras, solares, aguas, etc. Por Los cabildos de la ciudad de Quito 1583-1594. Quito.
AHMQ (1993). Actas de Cabildo Colonia San Francisco de Quito de 1658 a 1663. Quito.

Resistencias desde el espacio del barrio a los procesos de gentrificación en el Distrito Metropolitano de Quito

María Fernanda Tanai
mafertanai@gmail.com

Resumen

La finalidad de este artículo será analizar el poder local desde los procesos de gentrificación. Para lo antes mencionado será preciso abordar algunas miradas del origen de este concepto para enfocarlo desde las resistencias barriales ya que es ahí donde se va reconfigurando el poder local. Las reflexiones vertidas desde diferentes enfoques ayudarán a crear una mirada crítica de este fenómeno desde la realidad de Quito y sus barrios.

Palabras claves

Gentrificación, intervenciones estatales y actores locales.

Introducción

El proceso de gentrificación es uno de los principales factores que rompen las prácticas cotidianas de un barrio, a pesar de que esta concepción ya tiene más de cuarenta años de vigencia. Según el autor Luis Alberto Salinas sostiene que este concepto nace para explicar un cambio social, muchos expertos dicen que la primera persona en hacerlo fue la socióloga británica Ruth Glass, quien en

1964 utilizó este término por primera vez (Zukin, 1987; Smith, 1996; Van Weesep, 1994; García, 2001; Slater, 2010 citado en Salinas, 2013, p. 285).

Con la apreciación de Glass sobre el contexto de Londres y cómo este espacio se fue transformando por los nuevos habitantes se puede entender de manera actual como gentrificación clásica al "desplazamiento de población y reinversión económica en la viviendas del barrio" (Salinas, 2013).

Este concepto es aplicable a diferentes realidades. Este artículo parte de la discusión clásica para entender la importancia de la toma del espacio ya que algunos barrios del Distrito Metropolitano de Quito sufren de manera constante las llamadas "intervenciones estatales", para lo cual será importante prestar atención a los actores locales y sus diferentes formas de resistencia.

Para explicar lo antes mencionado será sustancial utilizar la categoría de "giro espacial" del autor Arturo Escobar definiéndolo como el espacio político representado por el barrio local. Según el autor esta categoría se la entiende desde cuatro elementos que convergen en las luchas de los movimientos políticos locales:

1. Una fuerte defensa de lo local como prerrequisito para articular con lo global. En este contexto diremos que es importante tener experiencias locales para llegar a una adecuada organización estatal.
2. Autocrítica de la situación, valores y prácticas del grupo como forma para clarificar y fortalecer la identidad. Esta cita nos ayuda a autoevaluar el espacio para poder planificar proyectos que fortalezcan la identidad cotidiana en busca de un bienestar social.
3. Oposición al desarrollo modernizante, es decir la resistencia de los barrios ante los modelos de urbanización que penetran en algunas prácticas locales.
4. Formulación de visiones y propuestas concretas. El éxito de los proyectos planificados está en la claridad, pertinencia y consenso grupal que se genere en el barrio (Escobar, 1996, p. 423).

Este fenómeno se puede visualizar en algunos barrios del Distrito Metropolitano de Quito. Para lo expuesto será pertinente

nombrar a los autores: María Mercedes di Virgilio y Tomás Alejandro Guevara (2015) quienes definirán la gentrificación:

> Como la transformación de áreas centrales degradadas de las ciudades, con el consecuente desplazamiento de población de bajos ingresos y su reemplazo por sectores más acomodados o por actividades comerciales y económicas avanzadas, se inserta como una estrategia completamente compatible con el empresarialismo urbano. Es por eso que los gobiernos locales han tenido en las últimas décadas un rol muy activo en la promoción de los procesos de gentrificación. (di Virgilio & Guevara, 2015, p. 25)

Un ejemplo de lo antes mencionado se lo puede visualizar en la gentrificación que han sufrido los valles de Los Chillos y Cumbayá, así como en algunos barrios como Guápulo, en el cual muchos espacios han sido tomados por las instituciones, dándoles diferentes usos sociales y permitiendo la creación de bares, cafeterías y miradores que están orientados a un público que no es el de los residentes habituales, lo cual genera disímiles posicionamientos entre actores que conforman actualmente el barrio. Estos procesos provocan permanente reconfiguraciones en las prácticas de poder local. Dentro de los alcances de la gentrificación en un lugar, se manifiestan en la importante transformación del entorno urbano.

> El Estado ha jugado un papel importante siendo el principal promotor, generando condiciones para que la intervención privada promueva el crecimiento económico y la creación de empleo. Se postula desde las políticas públicas una suerte de "derrame" en términos espaciales. (Guevara, 2013 citado en di Virgilio, 2015, p. 27)

La importancia del espacio-lugar

Continuando con las reflexiones vertidas de Arturo Escobar sobre las "estrategias que siguen los grupos", el cual se basa en la defensa del modelo local y prácticas culturales. Es decir que el territorio juega un papel importante para la acción política. Por lo expuesto anteriormente Agnew dirá que:

> Estos lugares, tanto en la experiencia como en la imaginación, sirven para anclar percepciones sobre cómo se estructura políticamente el mundo, quién está a cargo, dónde y con qué efectos y qué nos preocupa en este lugar. (Agnew, 2006 citado en Escobar, 2010, p. 55)

El aporte de la cita, nos lleva a pensar los barrios como territorios en su carácter político, es decir, la lucha política que nace desde el lugar para el lugar. Estas luchas según Arturo Escobar son acciones políticas basadas en el espacio y se caracterizan por la vinculación identidad-cultura-territorio (Escobar, 2005, p. 139). La importancia de estudiar lo local desde el "giro espacial" (Jameson citado en Escobar, 2005, p. 140), la "renovación de la geografía política" (Angnew & Massey citado en Escobar, 2005, p. 40), la "reflexión respecto a las geopolíticas del conocimiento" (Mignolo citado en Escobar, 2005, p. 139) y la propuesta surgida desde los movimientos feministas de una "epistemología de posicionamiento" (Haraway, Harding, & Fox- Keeler citado en Escobar, 2005, p. 140). Todas estas propuestas tienen algo en común: reconocer el espacio como elemento configurador de la vida social.

Según María Angélica Garzón (2008), este postulado en la actualidad resulta novedoso, porque "para varias de las corrientes de la teoría social contemporánea, la desaparición del espacio frente a la idea global era un 'hecho' sin discusiones" (Garzón, 2008, p. 94). En este contexto, el "giro espacial" en el barrio o comunidad radicaría en las prácticas ancladas al lugar, promovidas por diferentes organizaciones barriales como el cabildo u organizaciones barriales del sector.

Esta categoría de Arturo Escobar reflexiona "sobre la importancia del tiempo y el espacio como categorías que fácilmente pueden ser definidas de forma casi dialéctica: el tiempo no existe sin el espacio y éste no existe sin el tiempo" (Escobar, 2005, p. 139). Sin embargo y a la luz de los cambios que propone la sociedad global, el espacio parece estar relegado a un segundo plano y destinado a desaparecer (Giddens, Harvey & Virgilio citado en Escobar, 2005, p. 141).

En concreto, el lugar y el poder deben ser comprendidos a partir de tres elementos propuestos por el geógrafo británico Agnew citado en el texto de Arturo Escobar *La cultura y la político en los movimientos sociales latinoamericanos* para caracterizarlos: localidad, ubicación y sentido de lugar. El primer elemento, hace referencia a los "marcos en los que se inscriben las relaciones sociales cotidianas"; el segundo corresponde a un "espacio geográfico concreto"; y el tercero a la "orientación subjetiva que se deriva de vivir en un lugar particular" (Agnew citado en Oslender, 2000, p. 32). El segundo y el tercer elemento hablan sobre cómo estas prácticas cotidianas se generan en un espacio como el barrio, entendido como

un lugar político. A partir de esta caracterización, la producción del lugar puede relacionarse con la territorialidad, lo identitario (sentidos de pertenencia) y lo cotidiano, convirtiéndose en una noción interesante para el estudio de la acción social (Agnew citado en Oslender, 2000, p. 33).

El autor pone énfasis en que: "pensar en el lugar y desde el lugar en un mundo globalizado no significa convertirlo en algo esencial netamente local al espacio"; es más bien una red que se encuentra en interrelación con redes mayores, que entran en interlocución con otras redes, y se determinan mutuamente.

María Angélica Garzón (2008), argumenta que "(…) el espacio se constituye a través de interacciones, desde lo inmenso de lo global hasta lo ínfimo de la intimidad" (Garzón, 2008, p. 97). Entonces, la opción por el lugar debe estar dirigida a descifrar las relaciones globales-locales en la sociedad contemporánea y su injerencia en marcos sociales concretos.

El texto *El lugar como política y políticas de lugar: Herramientas para pensar en lugar* de María Angélica Garzón, propondrá que el "giro espacial" es un concepto que ayuda a clarificar la necesidad de incorporar la dimensión espacial en los análisis sociales y políticos contemporáneos. Algunos autores ente ellos Arturo Escobar según el texto ayudan a poner énfasis en la potencialidad analítica y transformadora del lugar. Ante esto el autor dirá que:

> Intelectualmente, es importante aprender a ver las prácticas culturales, ecológicas y económicas basadas —en— lugar como fuentes importantes de visiones y estrategias posibles para la reconstrucción de mundos locales y regionales. Políticamente, es necesario pensar las condiciones para que la defensa de un lugar específico sea un proyecto realizable. (Escobar, 2005, p. 140)

El autor encuentra que "la relación entre países desarrollados y subdesarrollados desde un enfoque global no se dan de manera lineal" (Escobar, 2015, p. 145). Las relaciones entre comunas o barrios (representando lo local) no siempre se da de manera igualitaria con el Estado (municipios o secretarias que rigen los espacios urbanos) hablando desde lo "local" (Agnew, 2006, p. 53). Es decir que lo global es el reflejo de lo que no se puede consensuar en lo local, reflejando en el espacio-territorio, un escenario de tensiones cotidianas que algunas veces son consensuadas y otras impuestas.

Continuando con la tesis de Agnew (2006), se dirá que el lugar adquiere una relevancia política: "el lugar por el que se lucha y el lugar donde se ubica esta lucha", es decir que se lo convierte en un referente importante para la acción política y su entendimiento. Esta reflexión propuesta por el autor significa que:

> Los lugares reales, tanto en la experiencia como en la imaginación, sirven para anclar percepciones sobre cómo se estructura políticamente el mundo, quien está a cargo, dónde y con qué efectos y qué nos preocupa en este lugar. (Agnew, 2006, p. 55)

Cuando se habla del lugar como un territorio político, se lo habla tanto desde lo local como lo regional. Los barrios responden a una mirada más local, siendo este espacio donde se comienza a reconfigurar las políticas internas para poder crear consensos colectivos intrínsecos ante las intervenciones de instituciones estatales en prácticas cotidianas. Estas formas de organizaciones y luchas por mantenerse como barrio, según Arturo Escobar, son "acciones políticas basadas en un lugar, que se caracterizan por la vinculación identidad- cultura-territorio" (Escobar, 2005, p. 1939).

Arturo Escobar dirá que es en el espacio donde se pueden visualizar luchas políticas y hasta formas de organización política. Este espacio es geográfico y es el factor clave en la vida humana y un factor en las relaciones sociales (Lefebwre, 1973, p. 32 citado en Monroy, Pérez, & García, 2007, p. 133). En este contexto, se concebirá el territorio como el espacio social donde transcurren las relaciones sociales. Los autores José Francisco Monroy, José Isabel Pérez y David García en el texto "Los espacios del poder. Desarrollo local y poder local en los procesos de la localización industrial y desarrollo socioeconómicos en caso de Atlacomulco, Estado de México, 1980-2002", concebirá este espacio como "en el cual se produce el encuentro real de los distintos actores y fuerzas sociales. Así, la delimitación y el dominio del espacio serán la base de una estrategia de apropiación territorial" (Monroy, Pérez, & García, 2007, p. 133). En el territorio se pueden observar diferentes prácticas cotidianas.

Para lo antes expuesto nombraremos el barrio de Guápulo (concebido como un lugar en donde suceden diferentes prácticas cotidianas, las cuales se van reconfigurando en el espacio), representa un espacio pequeño que posee poder local frente a un espacio más grande como el Distrito Metropolitano de Quito —que, por medio

de la Administración Zonal Manuela Sáenz, coordina los cabildos del centro histórico. En esta coordinación se pueden visualizar enfrentamientos entre actores locales y fuerzas sociales (Administración Manuela Sáenz). Se dice según Arturo Escobar

> El territorio se relaciona con su estructura, donde las relaciones de poder, articuladas en una formación social, son factores esenciales en el proceso de articulación del espacio social a partir de la base espacial en el que actúan" (Reffestin & Claval, 1982 citado en Monroy 2007, p. 134).

Los actores locales en el espacio-barrio juegan un papel muy importante ya que son los encargados de articular este lugar en un conglomerado social, que cambia de manera constante de acuerdo a diferentes circunstancias y son el corazón de la formación del barrio, con sus formas cotidianas de vida tanto individual como colectiva. Ante lo expuesto el autor sostendrá que:

> Cada espacio concreto deberá particularizarse de acuerdo con el entorno físico y con la articulación social previa, lo que dará como resultado múltiples variantes en su transformación espaciales que deben tomar en cuenta las características físicas del espacio y las articulaciones territorialmente históricas que se produjeron, así el resultado histórico de estas transformaciones se refleja en inversiones concretas materiales. (Sánchez, 1998, p. 82 citado en Monroy, Pérez y García, 2007, p. 134)

Es importante entender al barrio, como espacio político ya que dentro del mismo se puede observar diferentes prácticas las cuales son reconfiguradas en las penetraciones estatales y su entorno físico, es decir, existe una transformación espacial. Para entender esto usaremos la categoría de "modo de producción" definida en el texto de la siguiente manera:

> El concepto de modo de producción se sitúa como un modelo teórico explicativo de las relaciones sociales que generan alrededor de la acumulación y de la apropiación de excedente y el espacio, tanto en su producción que afectara la forma de hacerlo, así como en sus formas de legitimación (Weber, 1986 citado en Monroy, Pérez y García, 2007, p. 135) de la apropiación y transformación. Aquí adquieren su papel y dimensión la política, la ideología, la religión, la cultura y las relaciones interpersonales, de modo que

> no quedan marginados del modelo. En cada territorio, la formación social, representa la articulación dinámica y dialéctica de los distintos momentos coexistentes, los cuales entran en pugna entre sí para alcanzar la hegemonía sobre los demás, conformándolos a sus intereses particulares. (Santos, 2000, p. 112 citado en Monroy, Pérez & García, 2007, p. 135)

Sin duda en cada espacio se pueden observar diferentes formas de organización política y social que se han ido reconfigurando de acuerdo a los momentos y las necesidades de las comunidades y barrios. Es este territorio donde se hace cultura, la misma que no es estática sino dinámica. En cada sector existen fiestas patronales y fiestas de la comunidad que se van reconfigurando de acuerdo al contexto actual, al igual que estas manifestaciones culturales también se reconfigura las organizaciones sociales de acuerdo a las necesidades primero individuales, después como barrio que terminan siendo recogidas en un poder local que reside en cabildos y presidentes comunales. Con respecto al espacio en sí mismo, siempre se encuentra en una lucha constante para seguir manteniendo lugares para el uso original que tenía para la comunidad, un ejemplo es el parque del barrio de Guápulo en donde las personas se reunían en las tardes para hacer diferentes actividades y el cual en los últimos años dejó de ser un espacio de encuentro a causa de que la movilización vehicular a partir de las 17.30 ha imposibilitado seguir usando este espacio con estos fines.

Desurbanización y gentrificación

Con el proceso de gentrificación hacia el valle de los Chillos y Cumbayá, el sector de Guápulo y La Floresta dejaron de ser barrios para convertirse en la conexión vial más corta de Quito hacia los valles. El libro *Perspectivas del estudio de la gentrificación en México y América Latina,* servirá:

> Para identificar la gentrificación con el producto espacial del asentamiento de nuevas clases medias con pautas de consumo globales, sobre cualquier tipo de espacio previo. Aquí entraría el asentamiento sobre viejos barrios obreros, suelos industriales o incluso nuevas colonizaciones, generalmente hiladas por un producto estético bastante similar. (Delgadillo, Díaz, & Salinas, 2015, p. 14)

En relación a la definición de este concepto, se la puede visualizar en la emigración de habitantes de la ciudad de Quito hacia los valles que en su mayoría poseen un alto poder económico, convirtiendo este espacio en una zona privilegiada. Estos espacios, como los valles antes mencionados, comenzaron a tener nuevos asentamientos dejando de lado a la autenticidad y el uso de algunos espacios.

Para comprender las formas en que el habitante percibe las trasformaciones de la ciudad, Martín Barbero (2003) nos propone tres categorías claves: la "desespacialización", el "descentramiento" y la "desurbanización". Con respecto a la primera categoría, la "desespacialización", Barbero (2003) se refiere a la pérdida del valor subjetivo del espacio. El tiempo se vuelve prioridad, esto implica darle mayor importancia al flujo y la velocidad. Como ejemplo de esta categoría tenemos a la calle camino de Orellana en Guápulo, la cual se convirtió en la conexión más rápido hacia los valles y la avenida Simón Bolívar a raíz de la gentrificación que sufrieron los valles de Cumbayá y Sangolquí, esto ha provocado que la presencia de tráfico vehicular, el cual transcurre atravesando las prácticas culturales y sociales del sector, dando mayor importancia al flujo y la velocidad. En este contexto la planificación administrativa (municipio) está evocado a construir "no lugares" (Augè, 1996), es decir, zonas para fluir, que sirven solo de paso, donde el ciudadano como sujeto se pierde.

Con respecto al "desentrañamiento", Martín Barbero (2003), se refiere al centro entendido como espacio de reconocimiento y diálogo con el extraño. Con el desentrañamiento se prioriza la construcción de grandes avenidas. Las primeras que sirven justamente para operativizar el flujo y la movilidad, mientras que los segundos representan los grandes reinos de la mercancía, considerados como los "únicos lugares seguros" para transitar. Esta funcionalidad que se les otorga a la grande avenida y los centros comerciales, van colocando en peligro de extinción a los "lugares antropológicos" como las plazas, los parques, los lugares cotidianos de encuentro. Estas últimas poseen significados sociales muy importantes, pues se constituyen como los espacios donde las personas convergen, se encuentran, se conocen. Y, por tanto, se convierten en referentes de identidad; es allí donde se formulan nuevas formas de cotidianidad.

En referencia a la "desurbanización", Martin Barbero (2003) indica: "es la reducción progresiva de la ciudad que es realmente usada por los ciudadanos" (p. 287). Así, asistimos a un traslado de la vida ciudad hacia zonas "rurales", esto se debe a que las ciudades se convierten en lugares donde se realizan los trámites diarios, más no los lugares de convivencia o de generación de lazos. Son zonas de paso cuyo creciente deterioro amenaza con hacer las ciudades un cumulo de "no lugares" (Augè, 1996).

Este tipo de miradas que se perciben, dan cuenta de la forma en la que se piensa la ciudad o de manera más local un barrio desde la perspectiva de "ciudad concepto", que a su vez responde a la "mirada" panóptica (De Certeau, 1996); es decir, a ese barrio idealizado que se constituye desde la gestión del poder, con rigurosidad administrativa y planificación territorial. Es un espacio que se desea ordenado, armónica, homogénea, limpia, desasida de las prácticas cotidianas. Es por esta razón, que el autor, en contraposición con el anterior planteamiento, nos invita a poner el acento en la ciudad desbordada, caótica, en tensión entre memorias étnicas y universales; en la que los habitantes construyen la ciudad caminando, practicando, experimentando y narrando sus trayectorias (Barbero, 2003, p. 275).

En esta línea, la ciudad deber ser pensada en el cambio y crecimiento constante, lo que genera comportamientos de "incivilidad" (Bauman, 2002), es decir, de incapacidad para entablar relaciones entre extraños. Esto se debe en gran parte a que los sujetos son percibidos como "amenazantes", lo que deviene en construcciones subjetivas del miedo, Pero, también esta ciudad en constante transformación se construye como "virtual", lo que genera que los sujetos deben movilizarse constantemente, y que se acelere los flujos de la información (Barbero, 2003, pp. 290-291). Esto implica pérdida de referentes de sentido de identidad y pertenencia que tradicionalmente se constituían en la vivencia cotidiana de un territorio específico. Finalmente diremos que el concepto de "desurbanización" citado por Barbero (2003), nos permite afirmar que asistimos a un traslado de la vida de la ciudad hacia zonas "rurales", esto se debe a que las ciudades se convierten en lugares donde se realizan los trámites diarios, más no los deterioros.

Conclusiones

La finalidad de este artículo era proponer un análisis del poder local desde los procesos de gentrificación. Para lo antes mencionado fue preciso abordar algunas miradas del origen de este concepto para poder enfocarlo desde las resistencias barriales en donde se va construyendo el poder local. Está claro que durante las reflexiones de diferentes autores este concepto representa cambios en las prácticas cotidianas de barrios o comunas. Los actores locales ante este fenómeno crean organizaciones de resistencia entendidas como formas de organizaciones autónomas y la reconfiguración de la concepción misma del territorio como un lugar que posee vida y que está lleno de prácticas cotidianas que son las que hacen único a un sector.

Con los procesos de gentrificación algunas de estas prácticas han tenido que reconfigurarse ya que el territorio deja de ser lo que era para convertirse en espacios fríos cumpliendo la única finalidad de ser calles de conexión de otros lugares. Muchos de estos sectores han sufrido el fenómeno debido a la constante presión de entrar al modelo de urbanización para poder acceder a servicios básicos.

En este cambio que muchas veces no es consensuado se va reformulando los pactos donde los habitantes van negociando sus prácticas cotidianas para obtener servicios cuando estos consensos amenazan con cambiar todo su espacio cultural, sus actores comienzan a sentir insatisfacción colectiva los cuales terminan formando organizaciones barriales (poder local), el cual es autónomo y su único objetivo es llevar las quejas colectivas buscando soluciones con las estancias pertinentes para detener estos procesos acelerados de urbanización que a largo plazo terminan en procesos de gentrificación.

Lo positivo de este fenómeno es la organización que genera como respuesta de insatisfacción; el aporte es la necesidad de reflexionar sobre la importancia de posesionarse de un espacio-lugar como un territorio con prácticas propias y manifestaciones que siguen latentes y que hacen a cada sector único. Estas formas de resistencia es la construcción de poder local que a pesar de que este concepto aparece en primera instancia desde los gobiernos autónomos descentralizados, ha sido reconfigurado desde las verdaderos actores locales poniéndole como un poder que nace desde abajo para cuestionar estructuras tradicionales de pensar la ciudad, este poder sin duda da una nueva mirada a lo que es un barrio para los verdaderos habitantes y como

estos procesos de gentrificación corren el riesgo de volver un territorio un lugar solo de tránsito más no de dinámicas culturales y cotidianas.

Bibliografía

Barbero, M. (2003). Transformaciones de la experiencia urbana. En M. Barbero, *Oficio del cartógrafo: Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura* (pp. 273 - 297). Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Z. (2002). Espacio/Tiempo. En Z. Bauman, *Modernidad líquida.* México: Fondo de Cultura Económica.

De Certeau, M. (1996). Andares de la ciudad. En M. De Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de Hacer* (pp. 103-122). México: Universidad Iberoamericana.

Delgadillo, V., Díaz, I., & Salinas, L. (2015). *Perspectivas del estudio de gentrificación en México y América Latina.* México: D.R Universidad Nacional Autónoma de México.

di Virgilio, M. M., & Guevara, T. A. (2015). Capítulo 1: Gentrificación liderada por el Estado y empresarialismo urbano en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En V. Delgadillo, I. Díaz, & L. Salinas, *Perspectivas del estudio de gentrificación en México y América Latina* (pp. 31-50). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Escobar, A. (2010).Capítulo1: El desarrollo y la antropología de la modernidad. En Arturo Escobar, *Una minga para el postdesarollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (pp. 27-45). Lima: Ediciones desde abajo.

_____ (1996) *Pacífico, desarrollo o diversidad?: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Santafé de Bogotá: CEREC:ECOFONDO serie no.11

_____ (2005) *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá; Instituto Colombiano de Antropología - Historia

_____ (2015) *Sentipensar con la tierra: Nuevas Lecturas sobre desarrollo y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Garzón, M. A. (2008). El lugar como política y políticas de lugar: Herramientas para pensar en lugar. *Signo y Pensamiento*, 93-103.

Monroy, J. F., Pérez, J. I., & García, D. (2007). Los espacios del poder. Desarrollo local y poder local en los procesos de localización industrial y desarrollo socioeconómico:el caso de Atlacomulco, Estado de México, 1980-2002. *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM*, 130-147.

Salinas, L. (2013). Gentrificación en la ciudad latinoamericana, el caso de Buenos Aires y Ciudad de México: Vol N. 4. *Geographos: Para estudiantes de geografía y ciencias sociales*, 283-307.



Corazonando la cultura, el patrimonio y la memoria

Patricio Guerrero Arias
eguerrero@ups.edu.ec

Resumen

La cultura, la identidad, la memoria, el patrimonio, son herencias sociales, construcciones social e históricamente situadas que le dan a los individuos referentes de sentido para su ser, estar, hacer, decir y actuar en el mundo y la vida. Sin embargo, de ello, los abordajes que se hacen de estos, tienen una visión cognitiva, instrumental, necrofilizante, que es lo que justamente busca cuestionar este trabajo, para mirarlos como escenarios de lucha de sentido y analizar los procesos de usurpación e insurgencia simbólica que se dan en torno a los mismos y que está siendo llevados adelante por diversidad de actoras y actores sociales. De ahí que este trabajo busca corazonar, es decir, desde una sensibilidad reflexiva y desde una reflexibilidad sintiente, conversar sobre las dimensiones teóricas, éticas y políticas del patrimonio, analizar la memoria como Chakana del tiempo, conversar sobre la pluriléctica de la construcción social de la memoria y el olvido y sus dimensiones afectivas, señalar el horizonte de las memorias vivas, y desde una ejemplificación sustentada en el trabajo de campo, corazonar el proceso de usurpación simbólica, racialización y perversidad simbólica de la "regeneración" y activación del patrimonio, así como también mirar la experiencia de la FEPTCE y el turismo comunitario como expresión de insurgen-

cia simbólica; y finalmente, corazonamos algunas propuestas para trabajar en una gestión intercultural del patrimonio.

Palabras clave

Patrimonio, cultura, memorias vivas, corazonar, insurgencia simbólica, usurpación simbólica.

Corazonamientos de entrada

Cuentan que en los principios del tiempo, andando por esos trajinados caminos de la existencia, se encontraron en la plaza de un viejo pueblo, la memoria, la vanidad, la arrogancia y el orgullo. Se acercaron a una multitud de gente que discutía sobre un asunto que había pasado hace ya algún tiempo.

La memoria, que para eso está, como andariega del tiempo, se ofreció para constarles como habían pasado las cosas, recurriendo a la ayuda de los recuerdos y los olvidos, que siempre le han estado acompañando.

La vanidad, vanidosa como siempre, salió al paso y dijo que no había sido así. - Estás muy equivocada, porque no sucedió de esa manera, sucedió de esta.

La memoria llena de paciencia, insistió;

- No, no es así, sino como les he dicho, pues lo recuerdo perfectamente.
- La vanidad que estaba por ser vencida, pidió ayuda a sus inseparables amigas, la arrogancia y el orgullo, que en coro defendieron a la vanidad.
- No, no es cierto lo que dice la memoria, -dijo todo arrogante la arrogancia.
- Así es –dijo orgullosa el orgullo, al ver que la gente les estaba prestando más atención, y que la memoria estaba en desventaja.

Y así, la memoria, a pesar de que les decía que aprendan a recordar, es decir a dejar pasar por el corazón lo vivido, no estaba siendo escuchada y se enfrentó sola a la fría racionalidad de la vani-

dad, la arrogancia y el orgullo, que actuaban como una sola para derrotarla.

Así, la discusión continuó por un buen rato, hasta que la memoria, cansada de argumentar y no ser escuchada se dio cuenta de que todo era inútil, frente a la arrogancia y el orgullo de la vanidad.

Desde entonces, el ser humano dejó de confiar en lo que le dice la memoria, de escuchar a su corazón para revivir sus recuerdos y sus olvidos, para aprender de ellos y no repetir sus errores, y prefirió en cambio, dar a la razón todo el poder para que conduzca su vida, y, por cierto, a lo que, a su vanidad, a su arrogancia y a su orgullo les resulte más conveniente.

Nuestras abuelas y abuelos Amawtas suelen decir que solo los árboles que tienen sus raíces bien fundidas en la tierra son los únicos que sobreviven al paso del tiempo, que pueden soportar los vendavales y las tempestades, son lo que nos abrazan y cobijan entre sus ramas, y sobre todo son los que siempre están creciendo hacia la luz. En consecuencia, con esto, así como los árboles no pueden crecer sin raíces, los pueblos también necesitan de raíces sólidas en las cuales afirmarse, y es ahí cuando la cultura, la memoria, el patrimonio, desempeñan un rol vital, pues son las raíces que nos han permitido llegar a ser lo que nos hemos construido como pueblo.

Sin embargo de ello, en el trabajo cultural y patrimonial, aún se mantiene vigente, una mirada cognitiva y civilizadora de la cultura, que la reduce únicamente al uni-verso de lo letrado y las bellas artes. Igualmente, seguimos reproduciendo una perspectiva necrofilizante del patrimonio que lo ve solo ligado a un pasado muerto y fosilizado, que prioriza las dimensiones materiales, y da más importancia a los objetos, los monumentos y los museos, que a los actores sociales que los construyen, y a los cosmos de sentido que tejen en su vida cotidiana y hacen posible la cultura.

Esta perspectiva hegemónica ve a la cultura, el patrimonio, la memoria desde visiones esencialistas, como algo dado, como esencias de las cosas que deben ser rescatadas; no mira que estas son construcciones social e históricamente situadas, que están, por tanto, atravesadas por relaciones de poder.

Lo que se propone en este trabajo es una ruptura con las miradas cognitivas, esencialistas hegemónicas sobre la cultura, el patrimonio y la memoria, para corazonarlas, es decir para hacer un

ejercicio de sensibilidad reflexiva y de reflexividad sintiente, que nos permita pensar desde el corazón y desde perspectivas irradiantes y políticas, lo que implica, mirarlas como escenarios de lucha de sentido por el control de los significados, y debatir la incuestionable presencia del poder, en torno al análisis de dos procesos: el de usurpación simbólica, y el de insurgencia simbólica.

Una aproximación al patrimonio

En su acepción más sencilla, el patrimonio hace referencia al legado que recibimos de nuestro padre (*pater*) en calidad de herencia y que nosotros transmitiremos a nuestra descendencia. Así como hay una herencia individual, hay una herencia social, una herencia colectiva a través de la cual todas las sociedades construyen la pluridiversalidad[1] de significados simbólicos de sentido, sobre su pasado, su presente y como sueñan el porvenir (Guerrero, 2004a, p. 44).

A nivel social y cultural, el patrimonio es igualmente ese legado material, natural, espiritual, simbólico que una generación recibe de sus ancestros (Duclos en Prats, 1997, p. 8), a fin de que se continúe en ella y a partir de dicha herencia pueda seguir tejiendo la vida. Al ser el patrimonio una construcción cultural, es decir una construcción simbólica de sentido, implica que ofrece a las sociedades significantes, significados y significaciones, sobre los cuales se construyen los diversos imaginarios y representaciones, los diversos discursos, y las diversas prácticas sociales, que le permiten a las sociedades el construir el sentido de su ser, sentir, decir, estar y hacer en el mundo y la vida.

El patrimonio es una construcción social (Prats, 1997, p. 19) y cultural lo que implica que no es algo arbitrario que pertenece al orden de la naturaleza, sino que es una construcción de sentido social e históricamente situada y construida por sujetos concretos en respuestas a determinados procesos históricos que esas sociedades y

1 Ante la noción de uni-verso propia de la racionalización de Occidente, que tiene un claro sentido homogeneizador y monocultural, en nombre del cual se nos ha impuesto una sola forma lineal de ver el mundo; para las sabidurías de los pueblos originarios, la vida se expresa en la riqueza de su diversidad y diferencia, es por ello que anteponemos la noción de multiverso, de pluriverso o de bioverso, que hace referencia al sentido, multi, plural y diverso de la realidad y la vida.

esos sujetos viven. El patrimonio como construcción socio-cultural hace referencia al conjunto de pluriversos simbólicos que permiten a una colectividad reconocerse en ellos y tejer los lazos de adscripción que configuran los escenarios de pertenencia y diferencia en los que se sostienen sus identidades, de ahí porqué el patrimonio está siendo considerado un eje vital en el proceso de construcción de las identidades colectivas.

Si el patrimonio transmite cultura, es decir significados simbólicos de sentido, entonces tiene una fuerza vital profunda y por tanto no puede ser reducido únicamente a sus dimensiones materiales, pues generalmente se comete el equívoco de creer que el patrimonio solo se reduce a las "restos arqueológicos" a los "objetos" muertos que se encuentran encerrados en las frías vitrinas de los museos, o a las edificaciones antiguas de las ciudades y poblados. Esta visión necrofilizante, reduccionista y cognitiva del patrimonio, se olvida de la importancia del patrimonio espiritual, pero sobre todo, del patrimonio humano vivo, pues no se ve, que el mayor patrimonio son los actores sociales que cotidianamente tejen el sentido de la existencia de mano de la cultura, y con ella van dando significados y significaciones a sus construcciones materiales y espirituales para poder habitar esta porción de multiverso que es nuestro planeta.

La memoria como chakana del tiempo

La dimensión temporal es vital para la vida social; por ello, es importante mirar el juego multiléctico[2] que se da entre memoria, presente y pasado en la construcción del patrimonio. La noción de patrimonio está asociada a la de paso del tiempo. Se empieza a valorar la memoria en cierto momento de la vida individual, lo que hace que se otorgue a los significantes del pasado, significados y significación, como referentes de un tiempo significativo que queremos revivir y preservar en la memoria, para que dé sentido al cómo vivimos el presente y a cómo soñamos el futuro (Guerrero, 2010, p. 320).

2 La dialéctica es un pilar que sostiene el pensamiento occidental, para las sabidurías de los pueblos originarios de Abya Yala, la vida se expresa en la riqueza de la diversidad y la diferencia por eso no hablamos solo de dialéctica, sino de pluriléctica, de múltiléctica.



Lo mismo sucede con las sociedades, estas se construyen a través del patrimonio, el sentido de su memoria colectiva, entendida como el acumulado social de la existencia de una sociedad, que le ha permitido llegar a "ser" lo que se ha construido como pueblo.

Cuando hablamos del patrimonio, es importante no olvidar la profunda historicidad que lo habita, pues el patrimonio es una puerta de entrada a la historia, es la historia materializada, lo que no implica creer, que el patrimonio solo se reduce a la materialidad de las cosas, está formado por bienes culturales, no objetos, ni restos, pero sobre todo, hay que empezar a mirar, las dimensiones humanas, espirituales, políticas y por supuesto materiales y simbólicas que habitan en el patrimonio y que pertenecen al paso del tiempo, que son una materialización de la historia; y por otro, tampoco implica hablar de una temporalidad que solo se refiere al pasado, sino que el patrimonio es herencia y memoria, es chakana del tiempo, es decir puente entre el pasado, el presente y el porvenir; pues en el patrimonio se evidencian las huellas de un pasado (*tiempo*), materializadas en un lugar (*espacio*) concreto en el que se avizora un *sentido* para vivir el presente y construir y soñar el futuro; por eso el patrimonio es herencia y memoria que servirá de porvenir. (p. 321)

La construcción social de la memoria, del recuerdo y el olvido, solo es posible en el presente, pues es en el presente en donde habitan todos los pasados, y es allí donde todos los futuros imaginados pueden ser posibles. Construimos constantemente el pasado mediante nuestros imaginarios, discursos y prácticas sociales, mediante nuestra memoria, nuestros recuerdos y olvidos, según nuestros intereses en el presente. Allí se opera una selección de aquello que es oportuno recordar u olvidar.

El pasado es un constructo social, pues cada vez que hacemos memoria, lo estamos creando y recreando, de ahí la necesidad de ver la construcción social de la memoria como un proceso cargado de una profunda historicidad, es un proceso dinámico marcado por el conflicto en el que se expresan formas de lucha por el control de los significados. Por ello, es necesario hacer una historia social o cultural del recuerdo y del olvido, pues la memoria es un fenómeno histórico. La memoria es selectiva se recuerda lo que es significativo. Es necesario preguntarse a través de qué mecanismos, de qué artefactos se transmite la memoria, comprender los usos sociales de la memoria, cómo se usan el recuerdo y el olvido, cómo se dan las interpretaciones del

pasado, donde actúan las comunidades interpretativas, las comunidades de la memoria, porque el poder quiere que recordemos unas cosas y que olvidemos otras y porqué razones; esto solo puede proceder de la vida social, de ahí que la adecuación de la memoria, solo es posible en la dinámica y el conflicto social. En consecuencia para analizar los usos sociales del olvido, cómo se construye la amnesia social, se tiene que considerar necesariamente la cuestión del poder y su ejercicio, pues la memoria y el olvido tiene que ver con reglas de supresión, de exclusión que operan en la sociedad, pues la memoria no está al margen del poder; la amnesia social es una construcción del poder para que nos olvidemos del pasado significativo para el proyecto histórico de los sectores subalternizados, y recordemos solo aquello que necesita el poder para su legitimación.

Por ello, dado que el patrimonio es concebido desde la memoria y la identidad, bien vale que nos preguntemos ¿Quién define la identidad? ¿Qué tipo de memoria se construye? ¿Existe una memoria legítima, la del poder y otras que no lo son? ¿Existe una memoria hegemónica que excluye otras memorias subalternizadas? ¿Quiénes, por qué y para qué nos dicen que está prohibido olvidar?

El pasado hace nacer la memoria, pero no desaparece en el presente, el pasado sigue vivo en la memoria, esta es la materialidad del pasado, así como en sus cosmos de sentido de sus representaciones e imaginarios. Es un proceso que transforma ese pasado en el presente para darle posibilidades políticas, pues cuando hacemos memoria le proporcionamos un sentido al pasado para poder actuar y transformar el presente y soñar el futuro.

El patrimonio al ser una herencia cultural colectiva, no es algo dado, sino que es un producto histórico concreto, pues no puede construirse por fuera ni por encima de la multiléctica socio histórica; ninguna construcción cultural de la humanidad, y por lo tanto el patrimonio, deja de estar atravesada por la historicidad, puesto que algo llega a ser considerado un bien patrimonial y es reactivado de acuerdo a determinadas condiciones socio históricas. Hoy, cuando la modernidad, la globalización, la era de la virtualización de la realidad, de una civilización de lo efímero, arrasan con el pasado y la memoria, el patrimonio nos permite mantener viva la memoria colectiva, es por ello que a mayor conciencia de esa historicidad, mayor interés y necesidad de conservar y revitalizar el patrimonio

como ese legado histórico y cultural, para la reafirmación de nuestra memoria histórica.

Es por ello que ahora la preservación del patrimonio, se ha convertido en uno de los discursos y praxis más demandadas por la sociedad que busca la preservación de todo aquel legado natural y cultural cuya desaparición pondría en riesgo no solo su identidad, sino también su perspectiva de vida presente y futura.

La pluriléctica de la construcción social de la memoria y el olvido

La memoria no es como se la ha querido asociar a la metáfora de la bodega, del desván de los recuerdos donde estos se acumulan y se guardan como cosas que uno toma cuando quiere, los limpia y usa, esto implica ver los recuerdos como materiales inertes, esta mirada cosifica la memoria; no mira que la memoria es un fenómeno social colectivo, puesto que también los recuerdos son construidos social e históricamente, que son plurilécticos y se van transformando y cambiando constantemente.

Es importante no olvidar que la cultura y la memoria, no son substancias, esencias suprahistóricas, sino construcciones social e históricamente situadas. Al hablar del carácter social y "construido" de la cultura y la memoria, no estamos diciendo que sean una invención arbitraria o artificial, sino que son el producto de concretas praxis y acciones sociales.

La memoria no es un epifenómeno natural, sino que es una construcción constitutiva de la estructura social. La memoria emerge de la praxis social y cultural y por ello está indisolublemente vinculada con la identidad, es una especie de cemento social que refuerza la identidad. Cultura, identidad y memoria son constructos relacionales, que solo pueden ser construidas como actos de alteridad, incluso las memorias individuales tienen que ser vistas como construcciones sociales, pues toda memoria individual es inevitablemente social.

Dentro del patrimonio como construcción de la cultura la memoria hunde sus raíces para construir los sentidos del pasado, del presente y del porvenir, es por ello que podríamos decir parafraseando a Hallbwach (citado en Vázquez, 2001, p. 125) que no existe memoria sin cultura, pero que tampoco existe cultura sin memoria, puesto que las dos son constitutivas de la vida social; la memoria es

un fenómeno social colectivo que tiene un profundo sentido político, se toma el pasado para transformar el presente y construirse perspectivas para el porvenir, según sea el horizonte político, histórico o de vida de quienes lo hagan. Por ello trabajar con la memoria resulta necesario para quienes quieren reafirmar el poder, como para aquellos que lo impugnan; las construcciones patrimoniales —como conversaremos después— se han vuelto lugares de la memoria, escenarios de lucha de sentidos, que por un lado se busca revitalizarla desde los sectores subalternizados, y por otro se la pretende usurpar, instrumentalizar desde los sectores hegemónicos, que pretenden la domesticación y la usurpación de las memorias populares y construir otra memoria social, para legitimar su hegemonía.

Corazonando la dimensión afectiva de la memoria

Ya las antiguas sabidurías del corazón de los pueblos de *Abya Yala*[3] anunciaban la llegada de un tiempo en el que empezaría a "amanecer en mitad de las tinieblas", tiempos de *Pachakutik* que generará profundas transformaciones cósmicas y espirituales, del espacio, del tiempo, pero sobre todo del sentido de la existencia.

También las ancestrales profecías anunciaban que llegará un tiempo, en el que el cóndor que es el símbolo del corazón y representa a los pueblos del Sur, deberá volar junto con el águila que simboliza la razón de los pueblos del Norte, pues solo cuando el corazón y la razón, cuando el cóndor y el águila alcen su vuelo por el mismo cielo, la humanidad encontrará posibilidades para sanar su vida; las ancestrales profecías anunciaban entonces los tiempos del *corazonar*.

Una de las cuestiones más perversas que la modernidad occidental —sustentada en la hegemonía de la razón, es que siempre negó la dimensión afectiva que tiene la vida y la memoria; Occidente

3 *Abya Yala* nombre que los pueblos Kunas dieron a nuestro continente y que significa: *Tierra en plena madurez, Tierra en pleno florecimiento, Tierra de todas las sangres*; esta última denota ya un sentido intercultural, un reconocimiento de la diversidad que ha caracterizado nuestras realidades desde tiempos muy tempranos, y que hoy está siendo tomada como lugar de enunciación y lucha por los pueblos originarios de todo el continente.

en nombre de la irracionalidad de la razón, del "pienso luego existo" cartesiano, constituye una visión fragmentada de la condición humana, al definirnos como seres meramente racionales, mientras que desde las sabidurías insurgentes, o sabidurías del corazón y la existencia como la Secoya nos enseñan que, "somos estrellas con corazón y con conciencia" es decir que nuestra condición de humanidad se constituye no solo desde la frialdad de una razón sin alma, sino desde la profundidad y el calor del corazón, y por supuesto, también de la razón. De ahí, hemos venido planteando la necesidad de empezar a corazonar no solo la memoria, sino la vida.

Corazonar implica, recuperar la dimensión de totalidad de nuestra humanidad, al sabernos que somos no solo el frío sujeto cartesiano con una razón sin alma, sino que somos además afectividades actuantes; corazonar es desplazar la hegemonía de la razón, para poner primero el corazón, que es la fuerza desde la cual toda la humanidad ha tejido la vida, pero sin que eso implique negar la razón; corazonar busca nutrir de afectividad, de ternura a la inteligencia, es decir, abrir espacios para sentipensar la vida, hace posible sembrar una sensibilidad reflexiva y una reflexibilidad sintiente desde la cual podemos desde el corazón pensar temas vitales como el patrimonio, o la cultura, la memoria. Es por ello que cuando se habla de la memoria, no se puede dejar a un lado la dimensión afectiva que esta tiene, pues como dice la sabiduría Nasa: "se recuerda desde el corazón"; de igual forma para la nacionalidad Zápara el corazón es el lugar donde habita la memoria.

Trabajar en la revitalización de la memoria, para que esta siga iluminando nuestros pasos y caminos, para poder saber quiénes hemos sido, quiénes somos y quiénes queremos seguir siendo, para que nos permita mirar por dónde hemos transitado, para que ilumine pasados vividos, presentes que se van de prisa, y nos muestren horizontes de futuro por donde debemos seguir luchando y caminando, es un acto espiritual y político que nos permite corazonar la vida; es decir hablar desde la fuerza del corazón, de ahí que es importante no olvidar que incluso etimológicamente recordar viene del latín *re-cuore*, que significa, "volver a pasar por el corazón", es por ello que los recuerdos y olvidos de la espiral del tiempo, se transitan mejor desde el sentimiento.

Entonces, cuando nos referimos a la memoria no podemos olvidar que se recuerda desde el corazón. Esto es importante tener

presente, porque cuando se tiende a teorizar sobre la memoria se hace una construcción muy racional de la misma, dejando a un lado el papel que el corazón y las emociones tienen en ella.

Es importante no olvidar las dimensiones de la afectividad en la construcción del pasado. La memoria es una construcción social de significado, pues si bien existe memoria, eso no implica que recordemos todo el pasado, sino que solo se recuerda aquello que resulta significativo para la vida individual o colectiva, hay memorias, pero también hay silencios y olvidos; de ahí la importancia de la afectividad en la construcción social de la memoria, para poder corazonar el recuerdo y el olvido, que explicaría por qué unas cosas importan a la gente y otras no, por qué se recuerdan unos hechos y se olvidan otros. Puesto que los recuerdos y olvidos son tejidos desde el corazón, se hace necesario corazonar la memoria, para que se exprese la afectividad del corazón que nos lleva a sentir esos recuerdos, como también la fuerza de la razón, que permite analizar esas vivencias, para que no olvidemos los caminos recorridos en el vivir, ya que, como nos enseña el Viejo Antonio. “Cuando no se sabe dónde ir, es necesario mirar atrás”. La memoria, por tanto, al decir de Todorov (citado en Vázquez, 2001, p. 120) sería responsable no solo de nuestras convicciones sino también de nuestros sentimientos.

La dimensión política del patrimonio como lugar de la memoria

Hay que ver el patrimonio como un lugar de la memoria; cualquier entidad material o inmaterial que hace posible la producción simbólica de significados, es un lugar de la memoria. La memoria se construye y deconstruye a través de diversas prácticas sociales, discursos y rituales, conmemoraciones que construyen múltiples formas de recuerdos y olvidos. Existen lugares de la memoria convertidos en los objetos patrimoniales tradicionales como los sitios arqueológicos, las edificaciones, los archivos, museos, bibliotecas, panteones sitios de conmemoración. La memoria es un material maleable sujeto a una pluriléctica entre el recuerdo y el olvido, pero que es inconsciente de esa característica y de los cambios que sufre en el tiempo. Historia y memoria conviven en continua tensión, hay una relación en la cual la memoria termina absorbida por la historia y la historia alimenta nuevas memorias.

La dimensión política de la memoria se evidencia en el hecho de que la construcción, mantenimiento, reproducción o desestructuración y transformación del orden social, están íntimamente relacionadas con la memoria y el olvido. A través de la memoria se pueden reproducir las relaciones de poder que legitiman el orden dominante, pues como dice Middletlon (citado en Vázquez, 2001, pp. 129-130): "quien controla el pasado no solo que controla el futuro, sino que controla quienes somos", pues la memoria es vital para la construcción de las identidades colectivas y para su manipulación; de ahí por qué el carácter ritual de las conmemoraciones que la nación hace constantemente para la reproducción y legitimación de su hegemonía, ya que la institucionalización preserva la continuidad social a través de la conmemoración, pues cuando algo se encuentra legitimado, se vuelve referente de verdad, impone una visión sobre cómo las cosas han sucedido y cómo deben suceder, ahí se explica su sentido ideologizado, instrumental para la domesticación, usurpación y mercantilización de la memoria, del recuerdo y el olvido y para la preservación del poder.

Pero es también a través de la memoria como dichas relaciones de poder pueden ser subvertidas, de ahí la necesidad de considerar la dimensión insurgente que tienen la cultura y la memoria; eso explica por qué están siendo faros de las luchas presentes de las diversidades sociales para la materialización de sus horizontes de futuro. La memoria a la que apunta la historia y que a su vez la alimenta, busca revitalizar el pasado para servir al presente y para poder imaginar futuros otros,[4] diferentes a un pasado y presente cargados de dominación y de injusticia; la memoria debe ser por ello un instrumento insurgente que sirva, no para la dominación de las sociedades, sino para su plena liberación.

Es importante trabajar en la democratización de la memoria social, lo que implica trabajar no solo en la recuperación de la

4 La noción de "pensamiento otro", viene del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi, que plantea la necesidad no de otro pensamiento, sino de un pensamiento "otro", un pensamiento que emerge desde los actores subalternizados por el poder y que radicaliza la diferencia en perspectivas insurgentes de liberación; lo que implica una estrategia radical otra, para la lucha por la decolonización, vista esta, no solo como un asunto epistémico y político, sino fundamentalmente de existencia.

memoria patriarcal que reivindica solo a "los grandes hombres", ni la de los grandes acontecimientos, sino en la revitalización de la memoria de las mujeres y hombres comunes, recuperar una polifonía de memorias populares, colectivas, para que nos hablen desde la contemporaneidad de los actores que la construyen y así recuperen el locus no solo de enunciación que el poder ha querido silenciar, sino el locus de denunciación (Gómez) para que hablen las otras memorias que están en los intersticios del poder, las memorias subalternizadas, las de la vida cotidiana, las que hacen crecer la vida.

Patrimonio y memorias vivas

Es importante no olvidar que las instituciones oficiales y privadas que trabajan desde una visión cognitiva, letrada de la cultura y buscan el "rescate" del patrimonio y la memoria oficial, continúan reproduciendo —como hemos venido insistiendo— una perspectiva necrofilizante de estas, pues priorizan las cosas muertas sobre los seres humanos vivos, ya que ven al patrimonio y la memoria solo ligadas a un pasado fosilizado, que privilegia únicamente sus dimensiones materiales, pues creen que el patrimonio solo tiene que ver con los "restos arqueológicos", con los monumentos, con los "objetos", que se encuentran encerrados en las frías vitrinas de los museos, o a las edificaciones antiguas. Esta visión necrófila, reduccionista y cognitiva del patrimonio y la memoria, se olvida de la importancia del patrimonio espiritual, pero sobre todo, del patrimonio humano vivo, de las memorias vivas, de los actores sociales que lo construyen, y de los horizontes de sentido que tejen en su vida cotidiana.

Es por ello que consideramos importante no olvidar ya que hablamos de memoria, que debemos empezar a reconocer la existencia no solo de *lugares de la memoria*, ligados a la materialidad de los objetos, sino que es más importante empezar a reconocer la existencia no solo de lugares muertos de la memoria, sino que también están las y los actores subalternizados, vitales de la memoria, de las memorias vivas, es decir, de las y los sujetos concretos que desde la cotidianidad de sus vidas van hilando recuerdos y olvidos con los que tejen las tramas del sentido del vivir, de multiplicidad de memorias insurgentes; pues no podemos olvidar que no son las cosas las que construyen la memoria, son los actores sociales los que, por encima de las cosas y con ellas, dan significado al recuerdo y al olvido.

Frente a esa visión necrofilizante oficial del patrimonio y la memoria que nos impone el poder, es necesario caminar por los lugares de las memorias vivas en los que crecimos, soñamos, nos enamoramos, pero sobre todo luchamos para que la vida sea diferente, lugares de memoria que nos despiertan a diversidad de sensaciones y emociones que disparan la memoria de texturas, olores, sabores, sentires, decires, con los que está tejida la vida.

Por ello se hace necesario corazonar el trabajo patrimonial y con la memoria, para poder comprender que el primer y mayor patrimonio fundante de todos los demás es la vida, y que ésta es el bien supremo que debe ser continuamente revitalizado, y que por ello mismo, un patrimonio que no puede ser olvidado, son también las y los actores sociales vitales que cotidianamente tejen el sentido de la existencia de mano de la cultura. Es por eso que como una forma de ir sanando las heridas dejadas por una memoria colonizada, se hace necesario empezar a considerar como parte del patrimonio cultural e histórico y de las memorias vivas, el acumulado de las luchas sociales por la existencia; y las y los actores que fueron dejando su vida en esas luchas y que no constan en la historiografía dominante, luchas y actoras que deben ser sentidas como patrimonio de la memoria colectiva de los pueblos, pues son la herencia de una memoria vital, insurgente y que está presente en el *continuum* de luchas por la vida que se inicia desde el momento mismo de la conquista, con Rumiñahui, Jumandi, Quilago, Antonio de Illescas, y se continúa con Daquilema, Lázaro Condo, Mama Dolores Cacuango, Mama Tránsito Amaguaña, el Abuelo Zenón, el maestro Juan García; así como las luchas por la vida encarnadas en los levantamientos y sublevaciones en tiempos coloniales, la fundación de las organizaciones indígenas obreras y populares, el 15 de noviembre de 1922, la Gloriosa, la matanza de Aztra, el levantamiento indígena del Inti Raymi del 90; todos símbolos de una memoria viva encarnada en la lucha para la reafirmación de la vida.

Patrimonio y turismo

La relación entre patrimonio y turismo es muy estrecha, pues han sido muchos de los recursos patrimoniales los que han servido de potencial atractivo de la actividad turística y actualmente desde las políticas de fomento del patrimonio que implementa el mercado

y el estado que busca promoverlas, lo que se pretende es desarrollar e impulsar el turismo como uno de los ejes estratégicos para la articulación con el mercado global que supuestamente hará posible el desarrollo de la economía del país que puede sustituir al petróleo. Dicha relación, sin embargo, dada la presión del mercado y su tendencia a la exotización de sus productos, ha modificado cuantitativa y cualitativamente la relación entre patrimonio y turismo; pues los sitios patrimoniales tradicionales, se ven sometidos a enormes presiones por la demanda turística, que pone en riesgo su conservación. De igual manera, esos destinos patrimoniales tienen que adaptarse a las nuevas reglas del mercado turístico globalizado para no quedar relegados de dicha actividad, así como se activan o se inventan tradiciones patrimoniales en perspectiva solo del consumo, de responder a la creciente demanda turística y en dicha activación se plantean dimensiones éticas y políticas (Prats, 1997, p. 41).

Dentro de la lógica del mercado y de la búsqueda de etnización del otro, también el patrimonio vivo es exotizado, no solo los monumentos, sitios arqueológicos, sino fiestas tradiciones, sistemas de creencias, la gente, culturas enteras, son transformados en artículos de consumo, en mercancías para el consumo del mercado turístico, hasta tal punto que la actividad turística y el uso del patrimonio que dichas culturas poseen, se ha convertido en el único medio para su supervivencia y para la revitalización de sus identidades y culturas, lo que irónicamente ha abierto nuevos procesos de dependencia.

Lo anterior ha generado que se produzcan determinadas activaciones patrimoniales, que ya no responden a la necesidad de reafirmación de la identidad de una colectividad, sino a la necesidad de la demanda del mercado turístico, el interés es estrictamente comercial, aunque el discurso de verdad de la identidad, se lo sigue instrumentalizando porque eso hace posible la legitimación social de dichas activaciones como en el caso de Quito y Guayaquil que miraremos más adelante.

El patrimonio tiene algunas virtudes que lo convierten en un atractivo no solo para la actividad turística sino para los operadores que se benefician de ella, es gratis y supuestamente nos pertenecería a todos, aunque estamos viendo que si dichos bienes patrimoniales son activados desde el interés de los operadores turísticos privados, dicha gratuidad se relativiza, pues comienza a ser patrimonios

únicamente de los sectores hegemónicos a los cuales sus legítimos herederos difícilmente tendrán acceso.

Este uso que el turismo hace del patrimonio y que responde a procesos de activación patrimonial acorde a las demandas del mercado turístico, está generando procesos contradictorios de confrontación entre la lógica identitaria y las lógicas del mercado, pues muchas comunidades se han visto obligadas a tener que hacer activaciones patrimoniales para poder articularse al mercado turístico —como única posibilidad para obtener recursos para su subsistencia— y discursivamente han planteado que lo hacen también para revitalizar sus identidades. Pero, en muchos de los casos, las mismas han sufrido graves procesos de desestructuración, pues han tenido que adaptar sus identidades a las demandas del mercado turístico; no así en comunidades políticamente más maduras, con firmes procesos socio organizativos, en donde la activación patrimonial y la relación con el turismo, les ha posibilitado abrir procesos de reafirmación identitaria y de reapropiación de sus propios recursos culturales y patrimoniales y hacer del turismo una posibilidad para concretar procesos interculturales.

Cultura, patrimonio y memoria, son también escenarios de lucha de sentidos

La cultura, el patrimonio y la memoria son fenómenos sociales colectivos que tienen por tanto un profundo sentido político y están atravesadas por relaciones de poder; pues dichos significados son motivo de disputa semiótica y política, son un campo de batalla ideológico por el control de los significados y las significaciones sociales; la cultura, el patrimonio, la memoria, son en consecuencia también un escenario de luchas de sentidos, por la hegemonía que inevitablemente se expresan en toda sociedad. (Guerrero, 2010, p. 325)

Mirar a la cultura, el patrimonio, la memoria como un escenario de luchas de sentidos, implica no olvidar cómo se expresa la multiléctica del poder, de su ejercicio, de su legitimación y su impugnación; ya que por un lado, esos cosmos simbólicos de sentido de la cultura, la memoria, el patrimonio, pueden ser, y de hecho son instrumentalizados por el poder, para la legitimación de la dominación, a través de lo que hemos llamado, procesos de *usurpación simbólica.* Por ello se los pretende usurpar, instrumentalizar desde los sectores hegemó-

nicos, que buscan la domesticación y la usurpación de las memorias populares insurgentes, para construir una memoria social que legitime su hegemonía. Pero por otro, la cultura, el patrimonio, la memoria, son también un instrumento insurgente contrahegemónico, necesario para la lucha por la impugnación y superación de toda forma de poder y dominación, y para la reafirmación de la vida, por eso se busca su revitalización desde los sectores subalternizados, lo que ha hecho posibles procesos que hemos caracterizado de "insurgencia simbólica" (Guerrero, 2002).

Mirar la cultura, el patrimonio, la memoria, como escenarios de lucha de sentidos, permite romper esa mirada esencialista e idealizada que ve todo lo popular como patrimonio, o que cree que solo es la cultura popular la que construye el patrimonio, sin considerar que también las elites necesitan construirse recursos patrimoniales, inventar tradiciones, que respondan a sus intereses políticos, ideológicos y económicos.

El patrimonio por lo tanto, no es solo un patrimonio de lo popular, al estar atravesado por relaciones de poder, es de hecho también una construcción de sentido sobre la identidad y la memoria, sobre el pasado, sobre el recuerdo y el olvido que instrumentalizan los sectores hegemónicos; por ello, el patrimonio que aparentemente ya es de todos, está siendo, vía usurpación simbólica, transformado en un instrumento para la legitimación de un proyecto hegemónico que busca el control político de la memoria.

El patrimonio al ser un escenario de lucha de sentidos, también desde la necesidad de preservación de esa herencia social, se plantean diversos horizontes éticos y políticos en disputa, así: para los defensores de las moralidades del egoísmo racional capitalista, articuladas al poder político y al mercado, el patrimonio se abre como perspectivas de desarrollo económico, de articulación a los mercados globales a través de la actividad turística. Por lo tanto es un negocio muy rentable, que desde el poder puede ser instrumentalizado para sus proyectos políticos de reafirmación de espacios nacionales, regionales o locales, mediante procesos de usurpación material y simbólica y de manipulación identitaria. En cambio para aquellos que sostienen una moralidad y éticas insurgentes, el patrimonio constituye una necesidad vital para sus procesos de insurgencia material y simbólica, para la revitalización de las identidades colectivas y para poder sentir y pensar, corazonar a partir

de su pasado, su futuro, para abrir espacios de construcción social y participación comunitaria, para su construcción como sujetos políticos e históricos y para desde sí mismos luchar por un horizonte de sociedad sustentado en el respeto a la dignidad humana.

Usurpación simbólica, racialización y perversidad simbólica de la "regeneración" y activación del patrimonio

Entendemos usurpación como el proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o simbólico, que no le pertenece; se trata de un hecho ilegítimo, que se ejerce a través de mecanismos de imposición y violencia material o simbólica, o de seducción y complicidad, que forman parte de la propia naturaleza estructural del poder (Guerrero, 2004b).

Asistimos a un proceso de clara usurpación del patrimonio, pues, por un lado, hay una clara conciencia por parte del poder de la importancia que tiene el patrimonio como una construcción simbólica de sentido. Sabe muy bien la enorme eficacia simbólica que tienen las activaciones patrimoniales como forjadoras de identidad y para la construcción de la memoria individual y colectiva, así como para suscitar entre los miembros de una colectividad nacional, regional o local ejes motivacionales, lazos de afectividad que se internalizan en lo más profundo de su ser y sus imaginarios sociales, cuyos efectos son perdurables, que construyen determinadas representaciones y valores sobre esa identidad que posibilitan la implantación de un determinado orden social. Por otro lado, el poder también tiene muy claro, que el patrimonio y su gestión, es un negocio muy lucrativo, que genera altísima rentabilidad y que permite a los sectores dominantes su articulación con el mercado turístico global, lo que garantiza sus ganancias, esto ha hecho inevitable la usurpación material y simbólica del patrimonio por parte de las élites que manejan el poder.

La activación del patrimonio implica una cuestión eminentemente ética y política, puesto que la misma se lo hace en base a determinada axiología (valores) y teleología (fines), hay una correlación entre intereses, valores y situaciones históricas que nos permiten comprender las activaciones patrimoniales como estrategias políticas y mirar el uso instrumental e ideologizado del patrimonio que el poder ha usurpado.

Poner en activación determinado patrimonio implica la construcción de un discurso de verdad que caracteriza a todo proceso de usurpación simbólica, cuyos significados y significaciones se legitiman en la acción social y al mismo tiempo legitiman los intereses de quienes lo instrumentalizan. Por eso no hay una dimensión de neutralidad ética en la activación patrimonial, puesto que en ello opera una clara visión de moralidad, que generalmente tiene que ver con las demandas del capital que propugna la ética del mercado.

El patrimonio como tal no existe por sí mismo, sino solo en la medida en que entra en el cosmos de las representaciones simbólicas que una sociedad le da (Prats, 1997, p. 30), y de las relaciones de poder y luchas de sentido que se libran en su interior. En tiempos de globalización, aquellas representaciones que entran en el imaginario social como parte del patrimonio, no existían como tal, sino hasta cuando fueron instrumentalizados políticamente por las élites, y ofrecían perspectivas de rentabilidad económica. De ahí que el ejemplo más palmario es la usurpación que se está haciendo del patrimonio, el pasado y la memoria, a través de los llamados perversamente procesos de "regeneración" de los centros históricos como son los casos de Quito y Guayaquil.

Hasta antes de que la oligarquía guayaquileña no mirara la necesidad de hacer de esa metrópoli el eje del poder oligárquico, el centro histórico no resultaba de interés, puesto que era considerado como un escenario para la delincuencia, el mundo de los "otros" marginalizados y empobrecidos por ese mismo poder; pero dada la importancia política, la eficacia simbólica que el pasado, que el patrimonio tienen, y la perspectiva económica que ofrecen, la oligarquía usurpa esos símbolos para hacerlos funcionales a su proyecto político.

De igual forma, el centro histórico de Quito que tiene cuarenta años de haber sido declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad,[5] igualmente ha sido estigmatizado, mirado como un no lugar, en el que solo habitaba el tugurio, la informalidad y la delincuencia, el centro no constituía un eje de adscripción identitaria, la gente temía ir al centro de la ciudad y ese espacio estaba siendo desplaza-

5 La UNESCO declara a Quito como el primer Patrimonio Cultural de la Humanidad el 18 de septiembre de 1978.

do por los nuevos centros shoppings propios de los imaginarios de la modernidad.

La necesidad de la construcción de referentes de identidad que todo proyecto político de las élites necesita, hace que el centro histórico se vuelva un escenario que abre posibilidades para la construcción de una nueva memoria social, de un discurso de verdad sobre la identidad, en el cual la totalidad de la sociedad se reconozca, y que permita la legitimación de su hegemonía dentro de la lógica de la moralidad del egoísmo racional del mercado.

Hablar de "regeneración" de los centros históricos, del patrimonio, es perverso, pero esto evidencia cuáles son los imaginarios que el poder tiene sobre los otros, dado que solo se regenera lo degenerado, las élites creen que su acción civilizadora, podrá abrir procesos de regeneración de la cultura y de los espacios de esos otros, que siempre han sido vistos como degenerados sociales. Para ello, se construyen mecanismos de higienización y control de los indeseables, de los que lo hacen peligroso, y alejan a turistas y consumidores. El patrimonio se vuelve así, un instrumento de control cultural y biopolítico de las culturas populares, pues hoy en nombre de la regeneración de los centros históricos, se busca controlar, no solo los bienes patrimoniales materiales, sino sobre todo, los espacios públicos y las vidas, imaginarios y cuerpos de diversos sectores sociales que las habitan y transitan. La aparente modernidad, belleza, limpieza y orden de los centros regenerados, ocultan formas perversas de heterofobia, discriminación, exclusión, marginalidad, racismo y ejercicio de una sutil manera de dominación y criminalización de la diferencia (Kingman, 2013).

Resulta equívoco, etnocéntrico, racializador e ideologizado hablar de regeneración de la cultura y el patrimonio, no se comprende que la cultura no constituye una fuente de antivalores, de degeneración, sino que es en sí misma, el supremo valor humano, que hizo posible que los seres humanos lleguen a ser tales y lleguen a las construcciones de sentido. De ahí que no solo es tremendamente equivocado, sino perverso y racista hablar de "regeneración" del patrimonio y la cultura, eso solo es admisible en los imaginarios del poder, que cree que su acción civilizadora podrá abrir espacios de regeneración de la cultura de esos otros, degenerados, atrasados, primitivos, salvajes, subdesarrollados, anti modernos que se vuelven un estorbo para una gestión civilizadora, eficiente de un turismo que

no quiere que en sus calles demuestren los rostros de la miseria que ese mismo poder produce y multiplica.

Es a partir de la consideración de la importancia del patrimonio como parte de la actividad turística que impone el actual proceso de globalización del mercado y de mundialización de la cultura dominante, que los sectores empresariales vuelven la mirada a los centros históricos y no es casual que lo hagan luego de que los gobiernos locales han hecho un gran esfuerzo en financiar su reconstrucción y en la restauración de bienes patrimoniales que los sectores privados no mostraron interés alguno en financiar, y que sin haber invertido ni un centavo en su "regeneración", ahora les están sacando provecho pues se les entrega con generosas concesiones para su administración y exclusivo beneficio. Ahora que los centros históricos han cambiado de rostro, que el turismo muestra su potencialidad como alternativa económica para poder articularlos con las economías globales, los sectores empresariales activan un discurso patrimonial cuyo sentido político es mucho más evidente en el caso de Quito y Guayaquil. Cuando se ha limpiado el centro de los negocios informales que lo afeaban y alejaban el turismo, cuando se ha incrementado mecanismos de control y represión de la delincuencia, cuando se ha invertido en la revitalización urbana, hoy los centros históricos, son activados como patrimonio, en clara respuesta a los intereses privados y políticos.

Dada la eficacia simbólica, política y económica que tiene la usurpación simbólica del patrimonio y de la memoria para el ejercicio del poder, se ha fracturado el imaginario, de que son las culturas populares las que naturalmente construyen, preservan y se benefician del patrimonio, puesto que hoy, son los sectores políticos hegemónicos los principales potencializadores y activadores del patrimonio, los constructores de museos, parques nacionales, reservas, sitios arqueológicos, monumentos para la preservación de la identidad y la memoria social, pero siempre y cuando éstas sean instrumentales a las lógicas del mercado y del poder.

Es por ello que deberíamos plantearnos algunas interrogantes necesarias: ¿cuál es el futuro que los bienes patrimoniales tendrán en la articulación a los grandes mercados del turismo globalizado, que tiene a la exotización y folklorización de las identidades y culturas, mientras discursivamente se habla de interculturalidad?; así como ¿cuál es el futuro que tienen los bienes patrimoniales, cuan-

do se plantea el cambio de la matriz productiva vía extractivismo, mientras por otro lado se habla de los derechos de la naturaleza y el Sumak Kawsay?; frente a esto, otra pregunta muy sencilla que deberíamos hacernos es: ¿podrá haber Buen Vivir y Sumak Kawsay, y podrá ser posible la defensa de los derechos de la naturaleza, si es el extractivismo el eje de la transformación de la matriz productiva —que en realidad es corruptiva— que está haciendo posible la modernización del proceso de acumulación capitalista en el país?

Existe una dimensión ética que no se discute y que resulta violatoria de toda norma que la propia Ley de Patrimonio plantea, según la cual, nada puede estar más allá del interés público, los procesos de "regeneración" de los centros históricos se están haciendo a muy altos costos sociales, para ello se está desplazando a los propios pobladores de los edificios considerados patrimoniales, a fin de proyectar grandes cadenas hoteleras. Esto plantea el riesgo, como ya ha ocurrido en otros países, que se vuelvan lugares prohibitivos y excluyentes a los cuales la propia población que se supone es depositaria de ese patrimonio no tiene posibilidad de acceso, como ha sucedido en el caso de Antigua en Guatemala, en Cartagena de Indias, o en el Cuzco, en donde los sitios patrimoniales se encuentran en manos de los grandes consorcios hoteleros y muy lejanos de la población local. Hay un uso instrumental en base a las necesidades del mercado capitalista, la usurpación simbólica ha convertido el patrimonio del pueblo, en patrimonio de las élites dominantes, eso ha determinado, que el patrimonio histórico que se supone "ya es de todos" y que pertenece a todo el país, hoy, solo sea patrimonio de pocos sectores, como lo evidencia el caso de los centros históricos, de cuya administración lucran las operadoras turísticas; o el de algunos monumentos arqueológicos que se creían patrimonio de la nación, hoy han sido transformados en hosterías privadas, siendo sus dueños los únicos que se benefician de la rentabilidad que da la usurpación simbólica del pasado.

El proyecto de "regeneración" del centro histórico de Guayaquil y Quito en perspectiva de convertirlos en ejes del turismo internacional, ha implicado procesos de desplazamiento de los sectores populares empobrecidos que afean el entorno, ahí está una de las dimensiones perversas que puede tener el turismo, que necesita maquillar la desigualdad, el empobrecimiento y la injusticia que se refleja en nuestra realidad, para solo mostrar el rostro "regenerado" que las empresas quieren que vea el turista. No resulta ético la mani-

pulación que se ha venido haciendo, a fin de justificar el desalojo de las familias que habitan en el centro histórico, y luego dar en serviles concesiones a las operadoras turísticas transnacionales el patrimonio de todos, cuando lo que debería hacerse, es buscar mecanismos más amplios de participación comunitaria y no el desplazamiento de ella.

No es igualmente ético, el construir un centro histórico a través de la manipulación identitaria, como el caso del Malecón 2000, esto constituye una muestra del proceso de usurpación simbólica, así como de invención que se hace del patrimonio las élites, que ha provocado, que esos sitios operen dentro de los imaginarios racializadores del poder, y por lo tanto se vuelven excluyentes de las diferencias, esa misma visión de regenerar la sociedad se traslada a los bienes patrimoniales, por eso se prohíbe el libre tránsito de los diferentes, de pobladores que no entran en el uni-verso estético del poder, se construyen así guetos y formas de apartheid que violentan la dignidad humana.

Todo lo anteriormente señalado evidencia el proceso de usurpación simbólica que el poder ha hecho del patrimonio, del proceso de activación del mismo en respuesta a los intereses políticos e ideológicos y por supuesto económicos de los sectores dominantes locales y transnacionales; el patrimonio se está volviendo un patrimonio del poder, donde opera una moralidad del egoísmo racional del capital y el mercado que prioriza las ganancias sobre el interés colectivo y que instrumentaliza un discurso de identidad para su beneficio económico y su legitimación social y política.

Desde el poder el patrimonio, la memoria, el pasado, le son útiles si le producen rentabilidad, no existe defensa del pasado histórico si este no permite el desarrollo económico, como lo ha evidenciado casos como el de la construcción de un complejo comercial en Cumbayá, sobre un sitio en el que se asentaba un gran complejo arqueológico patrimonio de nuestro pasado, los discursos de defensa del patrimonio, la identidad, la historia, sirvieron muy poco frente a los intereses de consorcios comerciales que habían invertido y planificado un polo de desarrollo moderno, el quedarse en el pasado, manteniendo el patrimonio, resultaba una traba para la modernización y el desarrollo que se lograría con modernos centros comerciales parecidos a los de Miami.

Existen otros múltiples ejemplos que evidencian que es la ética del mercado la que se ha impuesto a los intereses patrimoniales del país, por ello sobre centros arqueológicos se han levantado

complejos habitacionales y turísticos; otro ejemplo emblemático es el moderno aeropuerto de Tababela construido sobre un complejo cultural ancestral, sin que los defensores del patrimonio y de la historia pudieran hacer algo; el único beneficiado ha sido el consorcio canadiense encargado de su construcción y como consuelo les ha dejado a las comunidades la promesa de la construcción de un museo de sitio para encerrar su memoria en vitrinas, promesa que tampoco se ha cumplido.

Igual cosa ocurrió recientemente con la construcción del metro de Quito, puesto que a pesar de existir informes técnicos que evidenciaban la existencia de un cementerio prehispánico de enorme importancia patrimonial, cultural e identitaria, en el que descansaba parte de nuestra raíces históricas necesarias para saber de dónde venimos; sin embargo, se decidió continuar con la construcción del metro; en nombre de la modernidad y el capital no se respetó que ahí estaban enterrados nuestros muertos, y de la forma más descarada echaron cemento sobre la memoria de éstos. No solo que irrespetó la Ley de Patrimonio Cultural del Ecuador, sino que además, desconocieron tratados internacionales, puesto que el centro histórico fue declarado por la UNESCO hace cuarenta años como patrimonio no solo del país, sino de la humanidad; esto evidencia, que lo que prima, es la defensa de los intereses económicos de las élites, antes que la defensa de la identidad, la cultura, la memoria histórica y del patrimonio que cínicamente dicen defender en sus discursos. Todas estas experiencias no dejan duda, de que la historia, cultura, identidad, memoria, y el patrimonio, solo tienen sentido para el mercado y el capital, en la medida en que le generen sustanciosas ganancias.

La construcción de discursos de verdad que hacen realmente posible la usurpación simbólica del patrimonio, rompe otra falacia advertida también por Prats (1997, p. 33), de que es la sociedad la que activa los bienes patrimoniales y que dicha activación es en beneficio social. La sociedad se vuelve otra falacia muy peligrosa y de fácil instrumentalización, pues creer que en el sujeto colectivo está la real representación de la sociedad en sí misma, cuando lo que sucede en realidad es que dicha sociedad se reconoce en los discursos verdaderos que el poder construye para su representación; patrimonios que son activados para que la sociedad se sienta parte y pueda pasear en ellas los domingos con sus familias; para que sientan la satisfacción de reconocerse en un pasado histórico glorioso del

que siempre han estado excluidos y del que ahora supuestamente forman parte, pero cuyos réditos económicos no les serán nunca redistribuidos, sino que favorecen a quienes se encargan de toda la dinámica del mercado y del consumo que acompaña a los procesos de “regeneración” del patrimonio, pues necesariamente, eso deberá estar acompañado de sitios para el consumo y la distracción, como dos escenarios que se articulan muy bien entre la tradición y la modernidad, sitios para el consumo de identidad, de artesanías o hamburguesas, que poco tienen que ver con nuestras propias tradiciones y, sí mucho con el proceso de Coca-colonización del mundo y Miami-zación de la vida.

No existe en consecuencia la sociedad, no es ella la que decide de qué patrimonio va a sentirse orgullosa, son otros intereses de otros sectores los que determinan, activan el patrimonio, los que deciden qué “regenerar” para qué y quiénes pueden o no beneficiarse del mismo. Esos discursos de verdad, esas representaciones que construyen los bienes patrimoniales, han sido elaboradas no por alguien tan etéreo como la sociedad o el pueblo, sino por sectores hegemónicos concretos, con intereses, fines, valores, éticas concretas y que de ninguna manera coinciden con los intereses de la sociedad. La ficción de un sujeto colectivo, le da a quienes otorgamos la representación el poder de manipulación e instrumentalización que lo legitima y legitima sus intereses y no los de la sociedad que le otorga dicho poder. Esto evidencia la dimensión ética y política del patrimonio pues su activación está necesariamente ligada a las cuestiones de poder, pues como dice Prats (1997, p. 35) “sin poder no existe patrimonio”.

Una muestra del proceso de usurpación simbólica y de la eticidad de mercado que allí se expresa, es que los sectores que hoy administran el patrimonio, hacen un uso racializado del mismo, pues ahora poseen el patrimonio, el pasado de sectores a los que siempre han despreciado y siguen despreciando en el presente, pero que ahora buscan incorporarlos como potenciales consumidores.

Dada la eficacia simbólica que tiene la construcción de un discurso de verdad que es instrumentalizado por el poder, como el discurso de la representación sobre el pasado, la eficacia simbólica que tiene la memoria, el patrimonio en la construcción de identidad, determina que sean los sectores políticos hegemónicos los principales potencializadores y activadores del patrimonio, los principales

constructores de museos, parques nacionales y de reservas, sitios arqueológicos, monumentos para la preservación de la identidad y la memoria social, pero siempre y cuando los mismos se articulen y funciones acorde a las lógicas del mercado.

Los sitios patrimoniales que todavía no resultan rentables y que implicarían grandes inversiones y que las operadoras turísticas y patrimoniales esperan que las haga el Estado, para luego sí poder apropiarse de ellos, están en manos de sectores comunitarios que deben enfrentar grandes dificultades para preservar sus bienes patrimoniales. Parte de este escenario de lucha de sentidos que se expresa en el manejo y uso y activación patrimonial, es el que se hace desde los sectores subalternizados, que están llevando adelante propuestas no para el rescate del patrimonio cultural, sino para su revitalización, dentro de una concepción más política de la cultura y con un horizonte sustentado en una moralidad y ética de la insurgencia.

Patrimonio e insurgencia simbólica

Es necesario mirar, que estos procesos de usurpación por el poder no son inamovibles, sino que al ser construcciones sociales, pueden ser, y de hecho están siendo revertidos, impugnados por las memorias populares vivas, por la agencia de las y los actores sociales, que le disputan al poder el monopolio del sentido sobre el pasado, historia, memoria, desde sus imaginarios y prácticas cotidianas, puesto que no existen consumidores pasivos, sino que desde las y los actores subalternizados se generan estrategias que implican procesos de revitalización de las memorias y las culturas populares; cuyos ejemplos nos lo están dando las nacionalidades runas, los pueblos afrodescendientes y las diversidades sociales, cuando han aportado a la sociedad, la necesidad de mirar la riqueza de la diversidad y de la diferencia como instrumentos insurgentes frente al sentido homogeneizante del Estado-nación y de la cultura aburguesada y “hamburguesada” que impone el mercado global.

Otra expresión de insurgencia simbólica que nos aportan estas nacionalidades y pueblos, son propuestas como la interculturalidad, la plurinacionalidad y el Sumak Kawsay que se vuelven horizontes no solo para la transformación del Estado-nación, sino para hacer posible, transformaciones civilizatorias, del poder, del saber y sobre todo del ser; para sembrar horizontes distintos de existencia, mundos

de vida diferentes; pues dentro de este orden civilizatorio capitalista, que prioriza el capital sobre la vida, no existen posibilidades para la existencia presente y futura; desde la insurgencia simbólica y material los pueblos sometidos históricamente a la dominación, nos están aportando desde el poder de sus espiritualidades y sabidurías insurgentes o del corazón, referentes otros, distintos de sentido de la existencia, para que la humanidad haga un urgente pacto de ternura con la vida.

Frente a los proyectos del poder, se están dando también, procesos de insurgencia material y simbólica de actores históricamente subalternizados, pues a más de las nacionalidades runas, de los pueblos afrodescendientes, vivimos un proceso de insurgencia también de sectores populares urbanos, de identidades sexuales, regionales, generacionales, y de diversidades sociales otras, esas memorias vivas otras, que insurgen desde los márgenes y periferias del poder, y luchan por la reapropiación del patrimonio que histórica y legítimamente les pertenece, por la ocupación del espacio público, de las calles, las plazas, las casas, los territorios de los que están siendo desplazados, y que fracturan y descentran la tradición, la memoria y los discursos que el poder construye sobre ellas, y hacen del patrimonio, cultura, identidad y la memoria, instrumentos insurgentes para la revitalización de sus identidades y sus culturas, y para ir ampliando el camino hacia el Buen Vivir.

LA FEPTCE y el turismo comunitario como expresión de insurgencia simbólica

Uno de los ejemplos relevantes del proceso de insurgencia material y simbólica de la cultura, la identidad, la memoria y el patrimonio desde la propia cosmoexistencia[6] de las nacionalidades y pueblos, que refleja el proceso de su lucha ininterrumpida por la

6 Hablamos de cosmoexistencia puesto que en el mundo andino no solo se tiene una cosmovisión que implica una mirada cognitiva del mundo y de la realidad, que caracteriza la hegemonía oculocéntrica de la racionalización de Occidente; sino que las y los runas tejen la vida, el Kawsay dentro del orden del Pacha, del cosmos; en consecuencia, los pueblos runas no solo piensan y ven la vida, sino que la viven intensamente, ceremonialmente, simbólicamente, vitalmente, por ello no tienen solamente cosmovisión, sino que tienen Pacha Kawsay, es decir, cosmoexistencia o cosmovivencia.

existencia, es la creación a fines de la década de los ochenta de la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador FEPTCE (Guerrero, 2008), propuesta que emerge además, para enfrentar la visión instrumental y mercantilista del turismo que ha impuesto el poder, que durante toda la historia se ha aprovechado de los territorios, la cultura y de las vidas de las nacionalidades y pueblos.

Ya desde finales de los ochenta, las comunidades kichwas de la Amazonía que estaban sufriendo los impactos de la expansión del frente extractivista a través de las operaciones de las empresas petroleras, mineras y turísticas, empiezan por iniciativa de dirigente Kichwa Tarquino Tapuy, una experiencia generatriz de turismo comunitario en la comunidad Capirona, la misma que impulsará procesos similares en las comunidades de Runatupari, lo que da como resultado la creación de una primera experiencia de turismo comunitario Ricancie, que es continuada en Agua Blanca en la costa ecuatoriana por poblaciones montuvias. Como resultado de estas exitosas experiencias, diversas comunidades indígenas, afrodescendientes y montuvias se unen para crear la FEPTCE a fin de tomar en sus propias manos el manejo del turismo pero desde la vitalidad de las matrices culturales de sus propias cosmoexistencias, y para que responda a las necesidades, demandas e intereses de las propias comunidades, propuesta que logra su legalización el 11 de setiembre del 2002, y su reconocimiento en la Constitución del 2008; actualmente cuentan con más de 130 propuestas de turismo comunitario que han crecido en las tres regiones del país.

Al contrario de un turismo que responde solo a los intereses del mercado y el capital, la FEPTCE, prioriza la defensa del primer patrimonio en el que se sostienen los demás, la vida; de ahí que hace del Sumak Kawsay, el Buen Vivir su horizonte, y como parte del proceso para irlo materializando, trabaja en la defensa del patrimonio natural, territorial, humano y del patrimonio cultural, en la revitalización de sus culturas, identidades y memorias vivas.

La FEPTCE sintiendo que la diversidad y la diferencia son parte de la riqueza de la propia vida, y considerando que nuestras realidades están atravesadas por esa riqueza, que somos pueblos pintados con los colores del arco iris, se planteó la necesidad de la revitalización del potencial político de esa diversidad y diferencia, que nada tiene que ver con las imágenes ilusorias, exóticas y folklóricas que sobre ellas construye el calidoscopio de las operadoras turísticas,

que maquillan los rostros de la realidad para construir países de afiches y postales, que hacen de la naturaleza, de los seres humanos, de sus culturas, de su patrimonio un “producto”, un “atractivo”, un “recurso”, una mercancía a ser consumidas.

Una característica distintiva de las experiencias promovidas por la FEPTCE, es que son las propias comunidades las y los actores protagónicos de la totalidad de su propio proceso; lo que buscan es trabajar un turismo comunitario con una perspectiva intercultural que se sostiene en el potencial cultural, identitario, espiritual y político que forman parte de sus propias cosmovivencias; de ahí que la solidaridad, reciprocidad, complementariedad, redistribución y cooperación, son las matrices culturales que sostienen todo el proceso, en perspectivas de buscar el bienestar comunitario, la apropiación y gestión de su propio patrimonio cultural, natural, humano, el mejoramiento de las condiciones de vida comunitarias mediante el reparto colectivo y equitativo de los ingresos económicos que obtienen; pero sobre todo un eje estratégico es, lograr el fortalecimiento de la comunidad como sujeto social, político e histórico.

Entre las matrices vitales de la cosmoexistencia runa, están la de totalidad y la de interdependencia, según las cuales en el pluriverso[7] nada está desarticulado, pues todo lo que existe en el entramado cósmico del bioverso es interdependiente, está interrelacionado, co-implicado. La FEPTCE consideró que esa interdependencia se expresa también en el turismo, de ahí la necesidad de mirar las articulaciones del turismo no solo con lo económico que es lo que generalmente se ha priorizado, sino mirar que ahí se expresan procesos ligados a lo social, político, ideológico, económico, cultural, ambiental y socio-organizativo, las cuestiones de género, generacionales, etc.; por ello se han planteado trabajar el turismo desde enfoques holísticos y sistémicos, dado su carácter pluritópico y por tanto, su justificación y sus objetivos tienen múltiples direcciones y que son los que están siendo consideradas por la Federación.

7 Ante la noción de uni-verso propia de la racionalización de occidente, que tiene un claro sentido homogeneizador y monocultural, anteponemos la noción de multiverso, de pluriverso o de bioverso, que emerge desde las sabidurías, y que hace referencia al sentido, multi, plural y diverso de la realidad, como expresión de la riqueza de la propia vida.

Desde el punto de vista ambiental se busca trabajar un turismo ambientalmente sostenible, que permita mantener, preservar y fortalecer las zonas que han luchado para que sean declaradas como bosques protectores, al mismo tiempo elevar la conciencia preservacionista en las comunidades participantes y hacer conciencia en el conjunto de la sociedad de la necesidad de un manejo ambiental, respetuoso, responsable, sustentable y sostenible, pues de eso depende la continuidad de la vida.

Uno de los ejes estratégicos de las propuestas de la FEPTCE, es hacer del turismo comunitario un camino entre otros, que posibilite avanzar hacia el Sumak Kawsay, el Buen Vivir, lo que implica en consecuencia, trabajar en la defensa de sus territorios ancestrales y de los derechos de la naturaleza, luchar por la defensa de la rica biodiversidad que los habita. Por lo tanto, la FEPTCE ha impulsado proyectos de reforestación, usando especies nativas, como también está trabajando en la protección de miles de hectáreas de selva, a fin de preservar la flora y fauna actualmente amenazadas por la acción ecocida del extractivismo; lo que busca es salvaguardar una herencia natural que permita la promoción de un eco-turismo basado en la comunidad y su cultura.

La lucha de la Federación por la conservación de la biodiversidad y la defensa de la Madre Tierra como símbolo y fuente de la energía para seguir tejiendo la trama de la existencia, se la ha estado haciendo desde el potencial de sus sabidurías y espiritualidades ancestrales, y cómo éstas siempre han tenido como horizonte la vida y su preservación han impulsado a la Federación a luchar contra las prácticas ecocidas y extractivistas.

Por esta razón es que la Federación ha impulsado luchas contra la presencia de las empresas mineras en sus territorios; ha logrado reducir prácticas pesqueras no-sustentables, así como la cacería y pesca ilegal de especies endémicas amenazadas, y ha mostrado cómo el turismo comunitario se presenta como una alternativa con resultados esperanzadores, frente a un turismo que busca el vivir bien a costa de la explotación indiscriminada de sus fuentes naturales de energía no-renovables, y de la exotización de la cultura, la manipulación y explotación de las comunidades; la FEPTCE por el contrario, está trabajando en un turismo que apuntale la vida de sus comunidades, sus identidades y culturas, y en perspectiva de sembrar el Buen Vivir.

La lucha por la preservación de los territorios ancestrales demanda también una actitud espiritual, esto les ha impulsado a luchar además por la revitalización de sus lugares sagrados como ríos, cascadas, pogllos, fuentes de agua, tambos, tolas, pukaras, terrazas, redes de caminos como el Kapak Ñan, o la red de culuncos por donde transitaban los antiguos yumbos; así como han buscado que no se exotice la sabiduría de las y los yachaks, de sus Mamas y Taitas ni sus prácticas ceremoniales medicinales, a fin de que se respete el sentido sagrado que estas tienen.

Les ha demandado también luchar por la delimitación y legalización de los territorios donde se han asentado históricamente las nacionalidades, pueblos y sus comunidades. Esto ha implicado también plantearse la lucha por la soberanía y seguridad alimentaria de las comunidades, exigir el respeto y cumplimiento de los derechos de la naturaleza, de los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos y de los derechos humanos, para que estos se materialicen, se concreten y dejen de ser un mero discurso retórico que se señala en la Constitución y que instrumentaliza el poder en su beneficio.

Desde el punto de vista socio político, se busca trabajar desde una dimensión socialmente solidaria, abrir espacios de fortalecimiento socio organizativo de las comunidades, de encuentros dialogales que promueve una efectiva cooperación entre los miembros de la comunidad y entre comunidades, a fin de tomar decisiones consensuadas y enfrentar las conflictividades y asimetrías internas; formar a la comunidad en el manejo de conflictos; hacer que el turismo permita mejorar las condiciones sociales de la comunidad.

Frente al rol pasivo que las políticas culturales del Estado le han dado a las comunidades, desde la perspectiva de la FEPTCE, implica potencializar la agencia, el rol político activo y militante de esas comunidades, de ahí que un eje estratégico es contribuir al empoderamiento comunitario, a su autonomía política, a la constitución de sus miembros como actores sociales, políticos e históricos, que contribuyan a la construcción de sociedades interculturales que hagan realidad la unidad en la diversidad y promuevan procesos de convivencia pacífica con la diferencia.

Desde el punto de vista cultural, se busca generar procesos de revitalización de sus cosmoexistencias, de sus espiritualidades y sabidurías, de las dimensiones cósmicas que éstas tienen y que posibilitan una relación amorosa y espiritual con la Pacha Mama y

todo el Bioverso. Trabajan a fin de impulsar la revitalización de sus cosmos simbólicos de sentido, que hagan posible la reafirmación de su memoria colectiva, de su identidad y su cultura, contribuir al desarrollo de su autoestima, a la valoración y defensa de su patrimonio cultural; contribuir a la revitalización de sus conocimientos prácticos y de sus sabidurías ancestrales en la medicina, arquitectura, trabajo de la tierra, sabiduría de sus sabores, revitalización de la sabiduría de su palabra expresada en su rica tradición oral que habla a través de sus mitos, cuentos, leyendas, adivinanzas, coplas, amorfinos, etc.; la revitalización de sus manifestaciones artísticas, de su música, danza, literatura, artesanías; para ello buscan también impulsar los diálogos interculturales de esas sabiduría con otras formas de sentir, conocer, saber y hacer; no olvidar que la cultura ha sido siempre una fuerza para la reafirmación de la vida y para la sanación de la misma.

Desde el punto de vista económico, se busca que el turismo comunitario pueda abrir alternativas de desarrollo económico para el fortalecimiento de procesos de autogestión económica, comunitaria, pero que no dependan exclusivamente del turismo, sino que abran otras perspectivas de desarrollo futuro, y que este proceso sea definido siempre desde las propias representaciones y matrices culturales de las comunidades que han orientado no solo sus procesos económicos, sino la totalidad de su vivir, como son: la reciprocidad, solidaridad, complementariedad y la redistribución, a fin de que impulsen experiencias de economías solidarias y procesos colaborativos que permitan la incorporación al trabajo de las mujeres a fin de enfrentar la inequidad de género, y de incorporar además la mayor cantidad de actoras y actores comunitarios sobre todo los históricamente excluidos, y que lo hagan en condiciones de dignidad, seguridad y equidad, respetando y garantizando los derechos laborales, y que todo esto se dé, en un marco de redistribución equitativa de las oportunidades y los beneficios que genera la actividad turística.

Un aspecto importante para la FEPTCE —en el proceso de construcción de los programas autogestionarios de turismo comunitario— ha sido trabajar un proceso de resignificación y lectura crítica de lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo como turismo, autogestión, cultura, interculturalidad, desarrollo, etc., conceptos que buscan ser abordados desde perspectivas irradiantes, críticas y políticas, pero desde el horizonte de sus propias cosmoexistencias, sabidurías y espiritualidades.

La FEPTCE busca combatir esa mirada exótica, cosificante de la diversidad y la diferencia, que desenmascara el mito del supuesto encuentro de culturas en el hecho turístico desde los intereses del mercado, pues deja en evidencia que en tal encuentro está marcado por profundas asimetrías y relaciones de poder. La FEPTCE al proponer el turismo comunitario sustentado sobre las matrices de sus propias cosmoexistencias y culturas, como una puerta hacia el encuentro con culturas diferentes, busca aportar a la construcción de un verdadero turismo intercultural, que haga posible el encuentro de distintas culturas, pero en condiciones de equidad y de respeto mutuo.

No debemos olvidar que el horizonte que guía la acción de la FEPTCE y de las comunidades que la integran, es tener la existencia como horizonte, la búsqueda del Sumak Kawsay, el buen vivir, que permita que las comunidades puedan tejer la sagrada trama de la vida con dignidad y felicidad plenas; el Sumak Kawsay como horizonte estratégico de su propuesta política, va más allá de la concepción occidental de calidad de vida, pues implica dimensiones espirituales que hagan posible el equilibrio, la armonía de la totalidad de la existencia, en íntima articulación entre seres humanos y no humanos, y de estos con la naturaleza y el cosmos; el Sumak Kawsay, desde las sabidurías runas, se muestra como un horizonte para transformaciones civilizatorias, de la vida y del vivir.

Dando luz y color a la memoria

Otro ejemplo interesante de insurgencia simbólica de la cultura, identidad, memoria y el patrimonio desde las y los actores populares lo llevó adelante la Red Cultural de Norte, que se planteó la necesidad de revitalizar las "veladas de las abuelas y abuelos"; lo que se trataba es desde ellas, ir "dando luz y color a la memoria" y articulándolas con el potencial que tiene la cultura, no solo desde sus manifestaciones sino sobre todo desde las representaciones, comprendiendo la intrínseca interrelación que existe entre cultura y memoria.

Las veladas eran tradicionalmente espacios populares en los que la gente de los barrios se reunían para dejar andar la palabra y la memoria desde el corazón, para el encuentro de las vecinas y vecinos, para poder celebrar la alegría de compartir la existencia, de enfrentar solidariamente los problemas y de buscar respuestas a

los problemas cotidianos que enfrentaba la comunidad; veladas que estaban acompañadas por tertulias llenas de anécdotas, de música con guitarras, acordeones o bandolines, de canto de pasillos, boleros, rancheras o de música popular, llenas de poesías. Eran espacios para que puedan danzar los recuerdos y olvidos, espacios para el compartir colectivo, la solidaridad, reciprocidad y la alegría que se han ido perdiendo con la expansión de la modernidad que nos impuso la falsa libertad de un sujeto estresado, triste y angustiado que no encuentra razones para la celebración de la vida.

El proyecto apuntaba a ir recogiendo la sabiduría de las memorias vivas, de abuelas y abuelos, para hacer una reconstrucción de la memoria colectiva de Cotocollao desde las voces de las propias actoras y actores, que desde los cotidianos territorios del vivir han hecho lo que hoy es Cotocollao.

Para ello se realizaron documentales que recogían "historias desde la vida" y la palabra de la gente, y luego en las veladas que se hicieron en las calles del barrio a las que asistieron todos sus moradores, niñas, niños, jóvenes, mujeres, hombres y por supuesto las abuelas y abuelos, para hablarnos de la sabiduría de lo vivido, y enseñarnos las lecciones que nos deja el pasado para el vivir el presente; veladas para que su sabia palabra pueda encontrase además con artistas, músicos, poetas, danzarines; en las veladas se proyectaba los videos y era muy hermoso cómo se reactivaba la memoria de la gente que asistía, como se reconocía en la palabra de sus mayores.

La idea del colectivo era mostrar que debían construirse espacios para volver a tejer relaciones de amistad, vecindad y solidaridad, hoy cuando la ciudad está amenazada por el miedo y la gente se reúne solo para hablar de la inseguridad y de cómo enfrentarla. Se buscó abrir un espacio para que la gente se reúna para celebrar la vida, para que puedan dar nuevamente *luz y color a la memoria*, para que la gente del barrio pueda volver a recordar, es decir, a dejar pasar por el corazón lo vivido, a fin de que las y los jóvenes que asistieron redescubran facetas que no conocían de la vida de sus abuelas y abuelos, quienes a través de su palabra les estaban dejando la experiencia de su vivir y su luchar, como una hermosa herencia, como un bello patrimonio, a fin de que las nuevas generaciones luchen por su revitalización para así evitar que les gane el olvido, y puedan conociendo el pasado saber quiénes han sido, quiénes son, y cómo pueden seguir sintiendo, siendo, haciendo como dice el Pueblo Kitu Kara.

Corazonamientos para una gestión intercultural del patrimonio

Hay que trabajar la gestión y la activación patrimonial desde perspectivas interculturales, puesto que ese es el reto actual que tienen las sociedades y del que depende su pervivencia futura, la perspectiva de construcción de sociedades que se sustente en el respeto y convivencia, pacífica solidaria y en la ternura con la diversidad y la diferencia.

Interculturalidad no significa la simple constatación cuantitativa de múltiples y diversas culturas, ni tampoco la mera co-existencia entre ellas, ni solo declarar su reconocimiento y tolerar la "insoportable diferencia del otro", o de esencializar identidades como busca el multiculturalismo. La interculturalidad al contrario construye puentes, articulaciones sociales de sentido, implica relaciones, interacciones, conflictos, negociaciones, encuentros dialogales, construcción de distintas formas de alteridad, pero con contendidos políticos, lo que significa que tiene en claro la cuestión del poder y su ejercicio, así como de su impugnación. La interculturalidad es, por lo tanto, una tarea política, un proceso a ser construido.

Si la interculturalidad es una tarea política, *interculturalizar* la actividad patrimonial también lo es y eso implica un claro compromiso ético y político, puesto que se trata de tomar posicionamiento, entre trabajar o, por un patrimonio necrofilizado que sigue priorizando los objetos sobre los seres humanos y que siga exotizando y convirtiendo en atractivos folklóricos pueblos y culturas, o verlo desde enfoques holísticos y sistémicos —desde dimensiones sociales y políticas y perspectivas interculturales.

Si trabajamos el patrimonio desde un horizonte intercultural, sentimos que este debería aportar al proceso de lucha por la decolonización económica, social, cultural de nuestros pueblos y de la cultura, la diversidad y la diferencia coloniales; contribuir a los procesos de revitalización de su identidad cultural; a su autogestión económica y a definir desde su propia cosmoexistencia, el modo más adecuado para hacerlo; debe contribuir a su autonomía política; a la defensa de sus derechos territoriales; a la preservación y conservación del medio ambiente; defender su derecho a ser reconocidos, valorados y respetados en su diversidad y diferencia; contribuir a la revitalización de sus conocimientos, prácticas y saberes, como forma

de combatir la colonialidad[8] del saber y del poder y abrir espacio para ampliar un diálogo de seres, saberes, afectividades, decires, experiencias de vida respetuoso y que nos nutra como humanidad.

Una cuestión que corazonamos es estratégica al trabajar desde perspectivas interculturales, es que este debe aportar al fortalecimiento de los procesos organizativos comunitarios y a la reafirmación de su poder interno, a la ampliación de su acción movilizadora, a su construcción como sujetos políticos, históricos y cósmicos, al fortalecimiento de su conciencia histórica y de su memoria colectiva; contribuir a abrir espacios para empezar a *interculturalizar* las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales; en definitiva aportar para *interculturalizar* distintas relaciones de alteridad sin dominación ni hegemonía.

Hay que superar la visión necrofilizante que ha instrumentalizado el Estado sobre la política cultural, la misma que se ha caracterizado por priorizar lo que se podría llamar mecenazgo cultural, mediante el auspicio y apoyo a la cultura elitista y letrada y que prioriza, como antes decíamos, los monumentos, edificios, cosas muertas sobre los seres humanos vivos que le dan sentido; este mirada instrumental se expresa también en la administración del patrimonio cultural desde la noción del rescate de los valores culturales, gestión de museos, restauración de la arquitectura colonial urbana, declaración de parques nacionales y áreas protegidas y, a la folklorización de las manifestaciones de las culturas de tradición. Esta visión de la política cultural, se sustenta en un contenido cognitivo de la cultura que ha resultado ser elitista y excluyente pues solo privilegió el apoyo a las

---

8 La colonialidad hace referencia a una matriz colonial imperial de poder que se encuentra vigente desde la conquista, y aún después de la superación del colonialismo, que se revitaliza con la supuesta independencia y la creación de los Estados nacionales y se recrea en tiempos de globalización. La colonialidad continúa operando en tres niveles claves: la colonialidad del poder para el control de la economía, la política, la cultura, la naturaleza y la vida; la colonialidad del saber que opera a nivel epistémico, filosófico, científico, para la subalternización de las lenguas y los conocimientos; y la colonialidad del ser para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, de las sensibilidades, de los imaginarios y los cuerpos, de la alteridad y de la memoria; dimensiones que operan no separadas sino interrelacionadas a fin de lograr el control absoluto de la vida.

manifestaciones artísticas, literarias e intelectuales de las élites, y discriminó, excluyo, racializó y marginó, a la diversidad de actores sociales subalternizados y a sus prácticas culturales.

Hay que mirar al patrimonio como la posibilidad de construcción identitaria pero desde una dimensión política, puesto que el patrimonio puede también ser un instrumento para enfrentar el poder, para aportar a diseñar políticas que impulsen procesos de descentralización, como una oportunidad para refundar una nación distinta y que le dispute sentido a la nación hegemónica de las élites y su carácter centralista, homogeneizante y monocultural en el que actualmente se sostiene; para levantar una nación que se nutra del potencial político insurgente de la diversidad, pluralidad y diferencia; por ello es necesario, empezar a hablar de las culturas, identidades, memorias, y los patrimonios diversos que habitan nuestra nación plural que tenga como horizonte la plurinacionalidad y la interculturalidad.

Hay que impulsar procesos de *revitalización* de la cultura y deconstruir la visión folklórica, exótica e ideologizada del *rescate* y la *regeneración* cultural y patrimonial que se reproduce en las políticas del Estado y los organismos privados que trabajan procesos de gestión cultural. La noción de rescate cultural ha conducido y reducido la cultura a expresiones meramente folklóricas y exotizantes. El rescate cultural tiene un imaginario paternalista, asistencialista, salvacionista de la cultura, pues siempre ha sido un hecho externo, colonizador, que se lo hace desde la autoridad, del experto o el rescatador que son quienes vienen a salvar culturas que consideran están muriendo. Por lo tanto, el rescate siempre se lo hace desde afuera de las comunidades y sin respetar ni dialogar con las cosmoexistencias que las hicieron posible. En el rescate cultural, la comunidad no tiene sino un mero rol de objeto pasivo, de mero informante, lo que contribuye a su alienación y dependencia, pues no se la ve, como el sujeto histórico capaz de encargarse de la gestión de sus propias patrimonios culturales y naturales, por ello el rescate cultural tiene un sentido colonial y colonizador.

Desde una mirada más política, comprendemos que la cultura siempre ha sido esa fuerza que le ha permitido a ser humano y a las sociedades impulsar sus luchas por la reafirmación de la vida. Para no tener duda de ello, solo deberíamos preguntarnos ¿en donde está la fuerza que les ha posibilitado a los pueblos sometidos a la

dominación, la expoliación y la muerte seguir por siglos, resistiendo, reexistiendo e insurgiendo desde atrás del tiempo y seguir hablando con palabra propia?, esa fuerza está en la cultura, y la espiritualidad. En consecuencia, la revitalización cultural, como su nombre lo señala, no implica dar vida a algo que está muerto, sino por el contrario, es sentir el potencial transformador vital que la cultura tiene; saber que esta nos ofrece referentes de sentido, significantes, significados y significaciones para el vivir, de ahí que la cultura es una respuesta insurgente, una energía creadora de vida y para transformarla; es por ello que la revitalización tiene una dimensión política liberadora, pues al revitalizar la cultura, la comunidad las y los actores sociales comunitarios, muestran la fuerza de su agencia, definen sus propios procesos y que es lo que debe ser revitalizado, de esa forma se reafirman como sujetos sociales, políticos, históricos y cósmicos, pues quien revitaliza la cultura lo hace desde las dimensiones profundas de su memoria colectiva, de su espiritualidad y sabiduría, acrecentando el acumulado social de su existencia, que le permite reafirmar los propios recursos culturales que han sido capaces de construirse como pueblo; por eso la revitalización se vuelve un ejercicio político liberador (Guerrero, 2003, p. 72).

En un momento como el que vivimos en que la corrupción gangrena todo el cuerpo social, se hace necesario la recuperación del horizonte ético, es necesario sentir que la transformación de la sociedad no pasa por alcanzar grandes cifras económicas, pasa por una revolución de los valores, una revolución del *ethos* marcada por el faro de la ternura, no es posible que podamos construir sociedades diferentes sino tenemos al "otro" como referente para cualquier horizonte de vida.

Por ello, la revitalización del patrimonio puede abrir espacios además, para la revitalización conjunta de valores, de dimensiones éticas, a partir no solo de la legislación de medidas punitivas que regulan el control de la fuga de bienes patrimoniales, como la Ley de Patrimonio actual plantea, sino para construir una memoria colectiva viva diferente entre las niñas y los niños, para que se sientan orgullosos de ser parte de un pasado, de una herencia histórica que no está en la razón colonial, sino que tiene un acumulado de más de 10 000 años de historia sobre el cual se sostiene nuestro presente y sobre cuya base se construyen y reconstruyen las nuevas identidades

sociales, por ello hay que reivindicar el patrimonio como un derecho social, como un derecho colectivo.

La revitalización, la preservación, la gestión del patrimonio cultural y natural, requieren necesariamente de encuentros interdisciplinares, pero que tomen en consideración no sólo el valor material de las edificaciones, ni lo reduzcan a los museos y los monumentos arqueológicos, sino que es necesario empezar a considerar los espacios de la cotidianidad, los diversos escenarios donde distintas actoras y actores sociales tejen las tramas de significados y significaciones que configuran el sentido de su ser y estar en el mundo y en la vida. Hay que considerar por ello en el trabajo patrimonial, las demandas sociales encaminadas a trabajar en la búsqueda del Sumak Kawsay, como horizonte para concretar transformaciones civilizatorias, de la conciencia, de la vida y del vivir.

Hay que hacer que los instrumentos de gestión, procesos de más amplia participación de las diversas actoras y actores sociales en la gestión del patrimonio cultural y natural, puesto que este constituye ante todo un derecho social, que debe mirarse sin exclusiones. Una política cultural no puede hacerse al margen de la sociedad, de las y los actores sociales que la construyen y de los procesos y horizontes políticos e históricos que con sus luchas impulsan. De ahí que una pregunta que debemos hacernos constantemente, es ¿qué tipo de sujeto estamos aportando a construir con nuestras acciones?; por ello hay que abrir espacios de participación más activas y políticas de las actoras y actores comunitarios, en la perspectiva de la construcción de subjetividades políticas otras, de subjetividades insurgentes.

Debemos tomar conciencia de que el patrimonio es un recurso escaso, extremadamente frágil y no renovable, por ello debe haber una clara conciencia ética sobre su recuperación, revitalización, y su conservación, evitando que un uso inadecuado o degradante conduzca al abuso y destrucción del mismo. Hay que ver la importancia vital del patrimonio y el turismo, pues no solo abren posibilidades para la construcción de referentes de identidad que toda sociedad requiere, sino que posibilitan perspectivas para la generación de mejores opciones de vida para las comunidades que trabajan en ello. Pero no debemos olvidar que la utilidad del patrimonio y del turismo no debe medirse únicamente en función de la rentabilidad económica y la articulación al mercado, puesto que estaríamos actuando dentro de la moralidad del egoísmo racional propia del capital.

No hay que olvidar que el patrimonio y la actividad turística implican también otro tipo de valores, no sólo de índole material, sino también ambiental y sobre todo espiritual, que son necesarios para un desarrollo integral del ser humano, ahí estaremos actuando en perspectiva de una moralidad insurgente anticapitalista.

La gestión del patrimonio cultural y del turismo, pueden abrir procesos de *glocalización*, es decir aquellos que consideran las interrelaciones entre lo global y lo local, para que podamos articularnos al mundo con corazón, rostro y palabra propia, pero eso implica primero, la revitalización y fortalecimiento de nuestras identidades y culturas, de la potencialidad insurgente de nuestras diversidades y diferencias, solo así seremos capaces de pensar globalmente y actuar localmente.

La gestión del patrimonio cultural y natural, pueden abrir espacios de diálogo de seres, saberes, y sensibilidades, levantar puentes para materializar verdaderos encuentros interculturales con equidad y respeto de la diferencia, generar diálogos entre la tradición y la modernidad, hay que romper el imaginario equivocado de que hablar de patrimonio es solo hablar del pasado y quedarse en un tiempo congelado y ahistórico, sino que es dar otro sentido a las dimensiones temporales y espaciales. Solo así podremos, por ejemplo, plantearnos diseños urbanos diferentes, que no solo se encasillen en frías consideraciones técnicas que impone la modernidad, y reproducen y legitiman la razón colonial dominante.

Así pues, los planificadores se limitan solo a trasplantar, a copiar sin ningún sentido crítico, modelos importados de realidades extrañas, ajenas a nuestras cosmoexistencias y matrices culturales, con imaginarios, símbolos, sensibilidades y formas de vivir la vida totalmente diferentes; no podemos seguir construyendo nuestras ciudades como simple reflejo, como copias mal hechas de las grandes metrópolis y así legitimar el proceso colonial-imperial de Miami-zación de la vida; debemos construir ciudades con rostro y corazón propios, que muestren la fuerza de nuestras identidades y la potencialidad de nuestras culturas, en las que se reflejen la multiléctica del tiempo, pero que evidencien la carga histórica que hemos heredado del pasado para poder andar los tiempos nuevos y que es lo que constituye nuestro verdadero patrimonio.

Hay que salvar a las ciudades de la frialdad que quiere darles la modernidad, ciudades pensadas solo en función de las nece-

sidades del capital y el mercado, que dan más importancia a las máquinas, a los autos que los recorren, que a los seres humanos que las habitan; hay que construir ciudades con corazón, con calor humano, que encarnen nuestros sueños, nuestros dolores, nuestros problemas, nuestras esperanzas, pues hoy también los valores y la afectividad están ausentes de los espacios urbanos y el paisaje y nos hemos olvidado que también las ciudades, el campo, los pueblos tienen corazón, pues en ellos palpitan los valores, el espíritu de los seres humanos que las levantaron, que las habitan, que son quienes diariamente tejen allí, la sagrada trama de la vida.

El patrimonio puede abrir espacios desde otros horizontes éticos, estéticos, políticos, para poder plantearnos distintos horizontes para mirar el pasado, el presente y la construcción del futuro, para corazonar otras formas de pensar, sentir, vivir, ser, significar, en definitiva, para sembrar desde el corazón, una diferente ética, estética y erótica de la existencia.

Un último corazonar

Los que trabajamos en la siembra de la interculturalidad, de la cultura, la identidad y la memoria somos como esos viejos sembradores de dátiles. Al respecto es muy ilustrativo este sencillo y bello relato:

> Había un anciano que estaba sembrando en el desierto. Junto a él pasa un viajero que le pregunta acerca de lo que hace. Él anciano le responde que está sembrando dátiles. El viajero le interroga acerca de su edad. El abuelo sembrador contesta que tiene más de noventa años. El viajero le dice que no quiere ser irrespetuoso pero que a su edad ya está próximo a caminar por las estrellas y que por lo mismo está perdiendo su tiempo, que su trabajo resulta improductivo, pues no va a alcanzar a ver ni disfrutar de los dátiles que ahora siembra, ya que éstos se cosechan solo después de cincuenta años después de haber sido sembrados. El anciano al escuchar esta respuesta, le dice con profunda sabiduría, que es muy triste y egoísta que piense de esa manera, ya que si fuera así, él no habría podido comer los dátiles que sembraron sus antepasados, y que emulando ese ejemplo, él está trabajando, sembrando semillas para que fructifiquen en los tiempos que vendrán.

Corazonando desde la sabiduría que nos deja este relato, podemos decir que lo hermoso de las luchas por la vida, es sentir que

estamos luchando por mundos que sabemos que no vamos a mirar, pero que nos anima la terca esperanza de que van a llegar, por ello es importante mirar hacia atrás, construir memoria para caminar hacia adelante, pues la memoria trae la luz desde el pasado para iluminar el presente y soñar el futuro. No es posible construir el futuro si no se tiene conciencia del pasado. Mirar hacia atrás nos permite reflexionar acerca de nuestros aciertos y errores.

La memoria es un territorio en el que habitan recuerdos y olvidos, que nos habla no solo del pasado, sino que también nos anuncia la esperanza, es un horizonte para la construcción de las utopías posibles como la interculturalidad o el Sumak Kawsay; la memoria, es también una fuerza política insurgente, para poder *corazonar la vida;* esto ya lo sabían nuestra Mamas sabias, lideresas y espirituales y políticas como Mama Dulu y Mama Tránsito, que con sus luchas, sembraron las semillas de la interculturalidad y el Sumak Kawsay que están empezando a florecer como horizontes para la transformación civilizatoria y de la existencia que nos han dejado como herencia, como patrimonio vital que debemos encarnar; de ahí que Mama Tránsito Amaguaña nos decía desde su poética y sabia palabra: "Después de mi tiempo, otro tiempo vendrá y ustedes cogerán leña de otro tiempo"; igualmente, la espiritualidad insurgente de Mama Dolores Caguango nos dejaría esta bella y poética herencia: "Somos como la paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer y de paja de cerro, sembraremos el mundo".

Finalmente, para concluir este transitar por los senderos de las memorias vivas, pedimos permiso para compartir este trabajo resultado de las veladas con las abuelas y abuelos de Cotocollao a fin de ir dando luz y color a la memoria, allí nació este sanjuanito, que busca corazonar desde la fuerza de la poética de la música, lo que sentimos que la memoria significa, y que es también una forma de agradecerles cantando desde el corazón a las abuelas y abuelos, por habernos compartido su sabiduría y por todo lo que esta nos ha enseñado.

Dando luz y color a la memoria

Desde la palabra, de abuelas y abuelos,
hoy nuestra memoria, ha levantado el vuelo
porque si queremos, construir otra historia
debemos dar luz y color a la memoria.

En nuestra palabra, hoy danza la alegría
pues hablamos de cómo, hemos tejido vida.
Casas, árboles, plazas, conversan nuestra historia
las piedras de estas calles, son lugares de memoria.

Los recuerdos y olvidos, de la espiral del tiempo
se caminan mejor, desde el sentimiento
la memoria nos habla, con amor y emoción
pues solo se recuerda desde el corazón.

Transitar la memoria, es ir por dos caminos
es andar los recuerdos, y también los olvidos
a veces ese viaje, nos causa un gran temor
pues también allí habitan, la muerte y el dolor.

Nuestra memoria está, llena de cicatrices
que hay que saber leer, para hallar nuestras raíces
en la memoria habitan, todas nuestras vivencias,
es el acumulado, social de la existencia.

Jóvenes, niñas y niños, para encender sus sueños
aprendan de las arrugas, de abuelas y abuelos.
Escuchen su palabra, con ternura y alegría
pues son memorias vivas, de gran sabiduría.

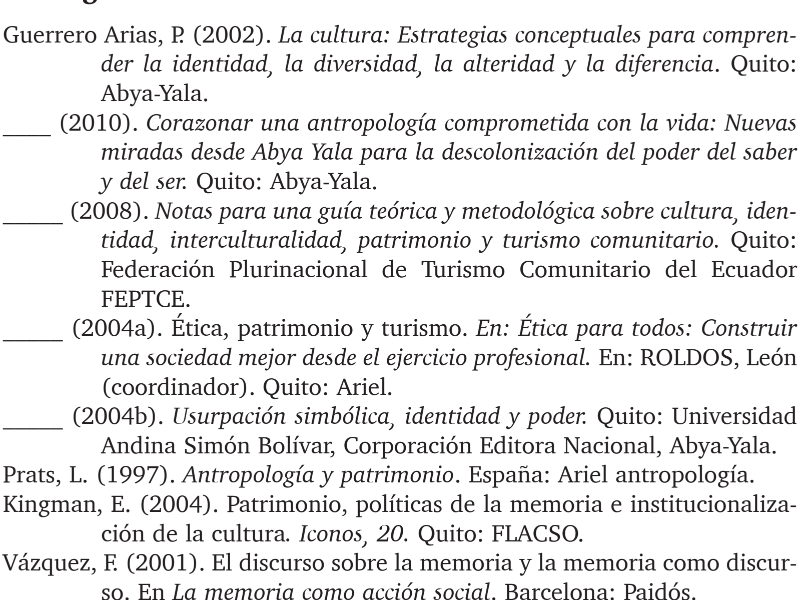
La memoria no es, signo muerto del pasado
sino que es el presente, del vivir acumulado
en el presente habitan, todos los pasados
es allí donde se forjan, los futuros soñados.

Para que el poder, no usurpe nuestra historia
debemos dar luz y color a la memoria



la memoria es raíz, de identidad e historia
sin memoria no hay cultura, sin cultura no hay memoria.

Con la fuerza vital, del pueblo y su palabra
luchando con corazón, otra vida se labra
más luz y color, a la memoria hay que dar
pues esa es otra forma, de corazonar.



Bibliografía

Guerrero Arias, P. (2002). *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.

____ (2010). *Corazonar una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya Yala para la descolonización del poder del saber y del ser.* Quito: Abya-Yala.

_____ (2008). *Notas para una guía teórica y metodológica sobre cultura, identidad, interculturalidad, patrimonio y turismo comunitario.* Quito: Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador FEPTCE.

_____ (2004a). Ética, patrimonio y turismo. *En: Ética para todos: Construir una sociedad mejor desde el ejercicio profesional.* En: ROLDOS, León (coordinador). Quito: Ariel.

_____ (2004b). *Usurpación simbólica, identidad y poder.* Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, Abya-Yala.

Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. España: Ariel antropología.

Kingman, E. (2004). Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura. *Iconos, 20.* Quito: FLACSO.

Vázquez, F. (2001). El discurso sobre la memoria y la memoria como discurso. En *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.

Formas de transmisión del saber de las parteras afrodescendientes del cantón Muisne

Iris Pico Arregui
irispicoderechoshumanos@gmail.com

Eloísa Carbonell Yonfá
ecarbonell@ups.edu.ec
Centro de investigación grupo GIFE

Resumen

El presente trabajo se enfoca en la importancia de conservar y revitalizar el patrimonio inmaterial sobre el conocimiento del parto humanizado de las parteras afrodescendientes del cantón Muisne al sur de la provincia de Esmeraldas, en Ecuador.

A través de tres testimonios se registra la forma en que ha sido transmitido este conocimiento de manera intergeneracional: sus características propias y la relación de estos saberes ancestrales con el sistema de salud occidental, enmarcado en la propuesta de salud intercultural vigente.

Urge visibilizar la necesidad de gestionar la aplicación de salvaguardas necesarias para que la reproducción de la vida sea valorada, respetada y humanizada desde los conocimientos ancestrales.

Palabras clave

Patrimonio inmaterial, parteras afrodescendientes, parto humanizado, salud intercultural, saberes ancestrales.

Introducción

La transmisión de un conocimiento por generaciones es considerada patrimonio inmaterial. Esta transmisión no es solo una técnica, está atravesada por significaciones y sentidos para la historia de un pueblo. El Ecuador conserva la transmisión del parto humanizado en todas sus regiones (ver Tabla 1), en la localidad de Muisne es realizado por adultas mayores afrodescendientes que ejercen el oficio del parto humanizado y son parte de los tesoros humanos vivos, cuyo conocimiento podría morir con ellas si no se gestiona de manera sostenida este legado a las nuevas generaciones, como herencia a un pueblo que requiere conservar el parto humanizado ancestral[1] para prolongar su existencia.

El abordaje hacia el conocimiento de las parteras inicia con la mirada global acerca de la situación del parto en el país con visión retrospectiva de una década. Esto nos da el marco necesario para comprender la importancia en la emisión y gestión de políticas públicas que salvaguarden la transmisión oral sobre el parto humanizado, a través de la sabiduría de las parteras, por su labor en torno a la defensa de la vida de mujeres gestantes y sus descendencias.

Pese a los intentos del Ministerio de Salud Pública por valorizar el conocimiento ancestral y dar lineamientos claros acerca del accionar de las parteras (Arias, 2020), aún persiste la violencia simbólica y el poder de la hegemonía colonialista del conocimiento a través de la relación de poder de la medicina occidental, frente a la comunidad: sus prácticas y saberes.

---

1. El parto humanizado es un modo de atender el proceso de parto en el cual se privilegia la voluntad de la mujer que va a dar a luz y se respetan sus tiempos fisiológicos personales, en un espacio familiar donde el nacimiento se desarrolla de la manera más natural posible. Este proceso histórico mundial, se ha mantenido por generaciones frente al modelo convencional medicalizado que desestima el proceso natural de las mujeres y no toma en cuenta sus necesidades emocionales, culturales, y sociales, la perspectiva de género.

Tabla 1. Parteras registradas en el Ecuador

ZONA	TOTAL PARTERAS	ARTICULADAS	NO ARTICULADAS	LEGITIMACIÓN COMUNITARIA	CERTIFICACIÓN INSTITUCIONAL	KIT DE PARTO LIMPIO
Z01	474	444	30	398	331	72
Z02	441	335	106	366	162	23
Z03	403	366	37	403	293	188
Z04	136	64	72	88	39	14
Z05	93	92	1	93	91	91
Z06	360	262	98	260	259	0
Z07	104	65	39	82	50	10
Z08	23	23	0	0	0	0
Z09	69	67	2	63	56	1
TOTAL	2103	1718	385	1753	1281	399

Fuente: Dirección de Salud Intercultural (Arias, 2016).

El entorno

El cantón Muisne queda al sur de la provincia de Esmeraldas, cuenta con 30 660 habitantes, en su mayoría afrodescendientes (INEC, 2010). Cuenta con siete parroquias rurales (San Gregorio, Cabo San Francisco, San José de Chamanga, Daule, Galera, Bolívar, Salima) y una parroquia urbana que es Muisne, capital del cantón.

Para comprender la relevancia del accionar del parto humanizado intercultural en la región, se hace necesario conocer los porcentajes en relación a la salud materna, la población femenina fecunda, y la realidad de la gestión pública de salud, frente a la condición de las parteras en su accionar histórico comunitario.

En infraestructura de salud, el cantón Muisne registra nueve centros de salud, un hospital básico y nueve puestos de salud. Se asignan en promedio 4,7 médicos por cada 10 000 habitantes (GAD, 2019, p. 76). Desde la salud intercultural, el ente rector registra 23 parteras que intervienen en diversas parroquias de este cantón (MSP, 2016).

Figura 1. Parteras por cantones, provincia de Esmeraldas, Ecuador

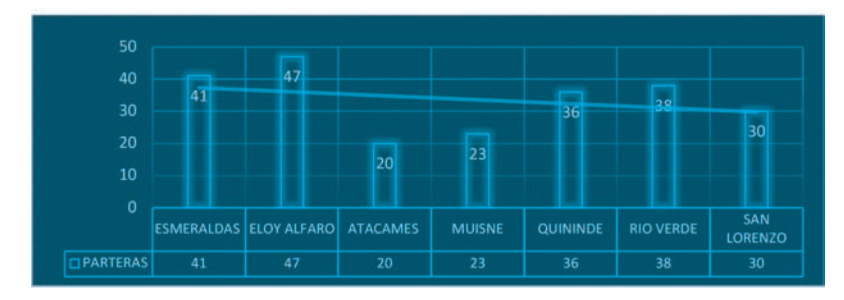


Figura 1: Estadísticas de las parteras registradas en el Manual de Articulación de prácticas

El cantón Muisne aporta a la provincia de Esmeraldas con el 10% de las parteras registradas por el MSP. De las 23 parteras, 21 están articuladas con el Ministerio de Salud Pública (MSP) a través de diferentes centros, subcentros y puestos de salud. 16 parteras han sido legitimadas por la comunidad; 19 cuentan con la certificación extendida por el MSP y se conoce que 2 de ellas han dejado de ejercer como parteras por edad avanzada. Solo 15 cuentan con el kit para parto limpio[2] que es otorgado por el ente rector de salud; esta dotación de insumos se inscribe como una retribución no monetaria del Estado a las parteras ancestrales certificadas una vez que han cumplido con los requisitos demandados por el Ministerio de Salud. Dentro del sistema de salud también se provee a las parteras de insumos para visitas

2. El kit cuenta con los siguientes instrumentos: guantes estériles, gasas, toallas, hilo, batas desechables, esparadrapo de tela y papel, alcohol, caja metálica con instrumental médico (tijeras con instructivo de uso), pera para Aspiración de mucosidades, toallas maternas para medir sangrado post parto (con instructivo de señal de alerta), campana de pinard, cinta métrica y pesa de tela.

domiciliarias como poncho de agua, botas de caucho, chompas térmicas, chaleco y mochila impermeable (MSP, pp. 24, 25).

Hasta el año 2010 de acuerdo al informe de "Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe" (2018), el Ecuador tiene el porcentaje más alto de embarazos adolescentes afrodescendientes en un 25,3% en relación al resto de la población. Las cifras arrojan que en la provincia de Esmeraldas existen 61 partos adolescentes por cada mil jovencitas entre 14 y 19 años de edad (INEC, 2019).

En Muisne la tasa de fecundidad aumenta cada año en una relación de 130 personas por cada 10 000 habitantes (GAD, 2019, p.76), esto nos permite entender que es una población con un alto índice de fecundidad en su mayoría madres adolescentes. A través de las estadísticas se conoce que el 15,2% de los partos de niños nacidos vivos, se da en áreas rurales a través de las parteras. La muerte de mujeres en procesos de gestación y alumbramiento es de 21,8% en el área urbana, en comparación con el área rural que es de 11,4% (ONU, 2013 p. 20).

De acuerdo a las cifras presentadas, la salud materna desde la concepción hasta el puerperio (período entre 5 y 6 semanas que dura la recuperación post-parto), las mujeres necesitan la guía, el apoyo y el acompañamiento físico, emocional y espiritual, que pueden brindar las parteras.

El conocimiento heredado sobre el parto, se está perdiendo en la región por diferentes motivos; entre ellos el poco conocimiento y la mala interpretación del "Manual de articulación de prácticas y saberes de parteras ancestrales en el Sistema Nacional de Salud" (2016). En el mismo se plantea un diálogo horizontal e intercultural; sin embargo, en las evidencias que se suscitan en el presente trabajo de campo, todavía existe y se da la supremacía simbólica y estructural del enfoque occidental que se ejerce desde el sistema de salud a nivel local y regional. En consecuencia, las jóvenes con potencial de parteras, no tienen interés en aprender el noble oficio, ni comprometerse seriamente con las gestantes de su comunidad, ya que sienten que son variadas las restricciones para ejercer el oficio y no existe un adecuado reconocimiento a esta labor que ejercen sus abuelas o madres.

Bajo este panorama cabe preguntarnos ¿cómo podemos salvaguardar este conocimiento ancestral y la forma de transmitirlo? ¿Cómo articular al proceso de salud vigente efectivas políticas públicas que cumplan con las iniciativas de acercamiento intercultural? y

a la vez garantizar paridad de todas las garantías para su real práctica y desempeño en las comunidades.

En este artículo se tejen dos ejes conductores que permiten dar pistas para resolver estas preguntas, salvaguardar el conocimiento y la forma de transmisión. Un eje será a través de los tres testimonios de mujeres que ejercen la partería, desde su experiencia en la comunidad; y, un segundo eje: la relación con las entidades de salud, sus proyecciones y visiones en torno a este legado para presentes y futuras generaciones.

El primer eje es esencial dado que estos testimonios forman parte de la salvaguarda de sus conocimientos y reconoce a estas adultas mayores como tesoros vivos comunitarios. Esta investigación académica junto a otras formas documentales, tiene como objetivo visibilizar y sensibilizar al país entero sobre este saber ancestral y la acción emergente para fomentar este vital y trascendente saber.

El segundo eje nos permitirá articular el proceso de salud comunitaria orientada al parto humanizado ancestral a través de las recomendaciones del estudio realizado por CHS/ Ecuador que presenta un informe sobre la "Definición del rol de las parteras en el Sistema Nacional de Salud del Ecuador" (2010); y el "Manual de Articulación de prácticas y saberes de parteras ancestrales en Sistema Nacional de Salud" (2016), en los cuales se visibiliza la necesidad de reconocer el aporte de este saber ancestral a la salud pública y propone políticas para su implementación.

El artículo refleja que este saber está presente en todo el territorio nacional, se hace una comparación de la acción de las parteras (os) en cada región identificando particularidades entre contextos y sobre todo reflejando que es posible establecer vínculos más cercanos con el Ministerio de Salud para aplicar conocimientos de la medicina ancestral en beneficio de las comunidades, sobre todo en la localidad de Muisne que requiere acciones urgentes para la trasmisión de este patrimonio y se propone trabajar de manera conjunta para salvaguardar este conocimiento a través de una adecuada articulación entre actores de la comunidad.

El conocimiento de las parteras de Muisne: un bien cultural

Un bien cultural es el legado de un pueblo y sin embargo existen pocos estudios con respecto a la forma de transmitir estos conocimientos, su valor y representación simbólica en contextos locales

y nacionales. Las adultas mayores parteras guardan la memoria de la relación profunda entre maestra y pupila que quiere aprender el arte del buen nacer.

Entre los datos encontrados acerca de la historia de las parteras afrodescendientes, aparece el nombre de María Tránsito Sorroza, que vivió y ejerció su oficio en Guayaquil; tal era su desempeño que en el año 1646 la conocían como "María manos de seda".

Se sabe que las parteras pudieron ejercer su oficio sin ser estigmatizadas o perseguidas desde 1998, antes de eso, su oficio era clandestino, siendo deber de profesionales de la salud denunciar en la comisaría a la partera que lo ejerza (González, 2010, p, 27). María Tránsito fue apresada en aquella época y obtuvo su libertad gracias a Ignacio Hurtado, un médico que apreciaba su saber al punto de construir un hospital denominado "Nuestra Señora del Tránsito" en honor de ella y de la Virgen que lleva esta denominación (Benítez, 2014, p. 27).

El valor del trabajo que hacen las mujeres parteras, no solo es patrimonial, sino incide de manera directa en la calidad y generación de vida, dado que el proceso del parto humanizado baja de manera significativa los riesgos obstétricos y la mortalidad en partos.

> La cultura es esa construcción humana para la reafirmación de la vida, que da sentido, y da significado a toda nuestra cosmoexistencia, a nuestra forma de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de estar en el cosmos, el mundo y la vida. (Guerrero, 2017, p, 17)

El conocimiento tradicional que conserva la memoria de conducir un parto, se resignifica y reposiciona. En palabras de Guerrero (2017) diremos que es la forma de sembrar procesos de decolonización, reafirmando identidad propia.

Hablar de lo inmaterial, es hablar de las raíces mismas de un pueblo, y allí el papel de las adultas mayores como transmisoras fundamentales para sostener el árbol cultural. El conocimiento del parto humanizado tiene que ver con varios elementos, desde el uso de las plantas del lugar, hasta descifrar miedos y tensiones de la parturienta y su entorno antes y después del parto; pasa también por procurar el bienestar espiritual de la nueva alma que viene a poblar el mundo.

Según la Convención de la UNESCO (2003), el término salvaguardia abarca:

> Las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos. (p. 3)

Se habla de salvaguardas en términos técnicos, no obstante, estas mujeres dejan una estela que sobrepasa la necesidad social de la cultura, llegan a aspectos profundos del ser, en dimensiones cósmicas-existenciales-espirituales. La revitalización de un conocimiento incide directamente en la vida comunitaria: por ejemplo, para las y los esmeraldeños "los antojos que tiene la mujer son avisos para que la comunidad sepa que esa mujer está criando barriga y toda la comunidad la tiene que ver con otros ojos" (CECOMET, 2010, p. 40).

Esta frase dicha por una partera, nos da a entender la visión cultural de su pueblo. La embarazada adquiere otro estatus mientras está esperando la criatura. Es responsabilidad de la comunidad cuidar de ese fruto de manera compartida como un acto de pertenencia al territorio. El antojo de la embarazada se respeta, es indispensable cumplir con ello, el no hacerlo genera un riesgo de aborto desde la cosmovisión cultural local. Es muy singular este hecho pues logra sensibilizar la visión colectiva en torno a la generación de nueva vida, por eso la comunidad no solo se da cuenta que está en estado de gestación, sino que también lo vive en dimensión social.

> Algunas mujeres tienen "barriga brava" es algo que se conoce en nuestra cultura la mujer se llena de energía mala para las personas y todo su entorno. Si se va al monte todas las culebras que pasan cerca de ella se mueren, basta que la mujer se acerque para que la culebra empiece a retorcerse, se hace rollo y con eso se muere. Si coge hojas o ramitas de una planta se marchitan, puede aborrecer el olor de los hijos o del marido; en ocasiones se separa de él, hasta cuando nace la criatura. Si tiene barriga brava y se acerca a la mujer que está queriendo parir el parto se detiene. La partera que sabe, cura a la mujer con saliva para que no tenga barriga brava. (CECOMET, 2010 p. 45)

Esta explicación acerca de la "barriga brava" es una construcción social del pensamiento comunitario con valor simbólico y capacidad representativa vital ya que tiene que ver con la continuidad, la supervivencia del pueblo y las especies alrededor.

Este bien cultural es transmitido por las adultas mayores parteras hacia las nuevas generaciones, cuando ellas consideran que las candidatas pueden seguir con la labor de dar la vida luego de “probarles” cultural y humanamente en su compromiso hacia las gestantes y su misticismo o espiritualidad para acoger esta vocación tan importante. Es probada por años para determinar la vocación y la responsabilidad de este acto intergeneracional de madre a hija, o de abuela a nieta.

Si bien es cierto que la transmisión del conocimiento de las parteras es familiar y matrilineal, se encontraron testimonios en que la herencia del conocimiento se dio a la ahijada, o a la nuera que mostraron interés genuino por aprender. En este sentido Arévalo (2010) menciona que la tradición es una herencia colectiva, una construcción social que cambia temporalmente y se produce en un fondo de continuidad que se actualiza y está en constante renovación.

Otra característica de la forma de transmitir este saber es la constatación que sus sucesoras adquirieron la destreza de identificar las plantas que ayudan al parto. Existen plantas específicas que las parteras de Muisne conocen y este saber es parte de una herencia familiar: un secreto; por esta razón solo la que hereda el conocimiento sabrá qué plantas deben colocarse en las botellas “curadas” y usarlas en los diferentes casos.

En la cultura afro-esmeraldeña las prácticas del buen nacer ejercidas desde la partería no están condicionadas por las distancias de los recintos (muchos atravesados por el río o el mar); el compromiso con la vida permite vencer los obstáculos geográficos y acompañar a la mujer que dará a luz de principio a fin.

El parto humanizado ancestral: un reto para tejer la interculturalidad y el respeto a la diversidad

Históricamente ginecólogos y obstetrices han dominado e impuesto la técnica de traer al mundo un bebé, imponiendo violencia simbólica sobre la población femenina que prefería el parto humanizado ancestral.

Técnicamente los secretos materiales y biológicos del dar la vida y del nacer han dado paso a conocimientos y saberes que han cambiado radicalmente la planificación, el monitoreo, el manejo de todas las etapas del proceso del embarazo-parto, modificando y

ampliando dramáticamente las expectativas de vida y de procesos de partos nacimientos libres de complicaciones (Tognoni, 2011, p. 15).

El alto índice de fecundidad en la región, así como la dificultad de acceso de los equipos médicos a recintos y áreas rurales, hacen que la labor de partería sea altamente valorada. De acuerdo a los datos arrojados por el estudio de hombres y mujeres del Ecuador (2010), el índice de muertes de mujeres en gestación es menor en el área rural; esto indica el bajo riesgo obstétrico que tiene el parto humanizado y la necesidad de potenciar este saber, toda vez que es una necesidad de las mujeres de la zona (sobre todo rurales), dada la falta de cobertura del sistema de salud occidental en el territorio y el arraigo cultural que viene practicándose a lo largo de la existencia de estas poblaciones.

De acuerdo a las entrevistas realizadas, el 90% de los habitantes entre 30 y 80 años recuerdan el nombre de la partera que les trajo al mundo. Esto quiere decir que la confianza y la labor de las parteras se mantiene vigente no solo por lo oportuno de su accionar en los territorios, sino por la renovación de la memoria ontológica del ser desde procesos connaturales a la vida, lo que mantiene vínculos sociales y afectivos de reconocimiento entre las generaciones presentes.

En América Latina y el Caribe un estudio realizado por la CEPAL (2018) menciona que las parteras cumplen un rol clave en lo que se refiere a la salud reproductiva, sin embargo, se observa que:

> El no reconocimiento de las prácticas ancestrales hace que no exista políticas públicas de intercambio de conocimiento entre las comunidades y los sistemas de salud; aunque haya iniciativas locales no siempre poseen una perspectiva inclusiva, siendo impulsadas las mujeres a aumentar los índices institucionales al parto. (p. 57)

La presente investigación, confirma este dato desde las entrevistas realizadas, hallando que el parto continúa siendo poco humanizado en las mujeres gestantes y poco reconocido o aceptado a nivel social. Muchas veces es estigmatizado e injustamente asociado con eventos clínicos que pasan al margen de la acción central de las parteras. Son frecuentes frases como: "¿por qué se va a la partera? Eso le pasa por irse allá…tiene que venir acá…" (González, 2010, p. 27).

En el informe de la consultoría CHS Ecuador realizada para el área intercultural del Ministerio de Salud Pública (2010), la percepción generalizada es que el personal médico no respeta ni valora el conocimiento ancestral. La discriminación hacia el conocimiento

ejercido por las parteras es permanente, sin embargo, el Ministerio ha realizado un acercamiento importante a nivel intercultural a través de la elaboración de un Manual (MSP, 2016) que propone lineamientos claros para una adecuada articulación de la medicina occidental con la medicina ancestral intercultural.

> ...Una va al hospital, acompañando a la parturienta y como siempre la partera llega hasta la puertita no más y la usuaria solita debe ingresar. La parturienta experimenta ese extraño mundo sola, al salir del hospital la paciente estaba arrepentida de haber aceptado ir allá, se sintió engañada y el reclamo es a la partera: "vea, yo creía que me iba a atender usted y usted viene dejándome ahí". (Partera de Chimborazo citado en González, 2010, p, 31)

En la entrevista que se presenta más adelante se evidencia esta misma percepción en las mujeres de Muisne; ellas se sienten desprotegidas al ir al hospital sin la compañía de la partera que ha seguido el proceso desde el inicio de su embarazo.

La violencia simbólica del conocimiento occidental frente al conocimiento ancestral se hace evidente en varias formas; por ejemplo, cuando les piden a las parteras usar bata médica en el acompañamiento del parto tal como menciona una partera de la sierra centro del cantón Ambato:

> Cómo me voy a estar poniendo la bata médica encima de mi anaco, o encima de mi chalina. Ellos dicen: saque, saque, esas cosas y póngase la bata verde, si quiere acompañar así tiene que entrar. Esas cosas nos molestan a las parteras, porque nuestra ropa es nuestra identidad ¿Y cuál es la recompensa? Muchas gracias, siga mandando a las pacientitas, siga mandando acá, como si fuéramos empleadas, somos utilizadas. (Partera de Tungurahua, citado en González, 2010, p. 32)

En el cantón Muisne, se evidencian otro tipo de restricciones a las parteras, como prohibir el uso del preparado de yerbas y aunque algunos profesionales de la salud reconocen la habilidad que tienen las parteras para acomodar al bebé, evitando una cesárea, no permiten su accionar en la labor de parto "Cuando fui a dar a luz no dejaron que entre mi partera a darme la botella curada, por eso se me alargó el parto" (Tufiño, 2019).[3]

---

3 María Tufiño es hija de la partera Teresa Tufiño, entrevistada en noviembre del 2019.

La ciencia médica empieza a decolonizar su saber para entrar en el proceso de interculturalidad, porque evidencia que este conocimiento ancestral es clave para la salud de las mujeres.

> Como médica, he visto muchos casos de mujeres embarazadas que han venido con los niños en posición transversal y que para nosotros los médicos eso es una cesárea, pero las compañeras parteras dicen "yo le puedo acomodar" y evidentemente hay muchas cesáreas que no se han realizado y no hay desprendimientos placentarios, ni todos los riesgos que se dicen. (CHS, 2010, p. 46)

Los lineamientos específicos que propone el estudio de CHS Ecuador al Ministerio de Salud para favorecer la interculturalidad y el respecto a las prácticas de salud ancestral, se basan en la Constitución vigente en el país, cuyos artículos afirman que el Ecuador es un país plurinacional, garantista de los derechos colectivos de los pueblos originarios, entre los cuales es mandatorio desarrollar los sistemas tradicionales de salud (Art 57, literal 12).

Las propuestas de salud pública al respecto son las siguientes: 1) Fomentar los sistemas tradicionales de salud, organizar e institucionalizar estos componentes de acuerdo a sus formas consuetudinarias de funcionamiento social, simbólico y ritual. 2) Fomentar espacios y acciones culturales entre los sistemas de salud occidental y ancestral, en la comunidad como en el Subcentro 3) Promover los modelos de atención que ofrecen tanto el servicio de salud pública como el conocimiento ancestral intercultural, en un mismo espacio. 4) Impulsar el diálogo de saberes de doble vía, sin supremacía de ninguno (CHS Ecuador, 2010, p. 39).

Los roles de las parteras propuestos por el estudio de CHS (2010), al Ministerio de Salud Pública del Ecuador se centrarían en: a) la atención de parto, post-parto, que incluye la atención al recién nacido de acuerdo a las costumbres de la localidad como curar el espanto o el mal aire; b) fortalecer el rol de orientadoras espirituales en sus comunidades siendo guardianas reproductoras de la cultura y la memoria colectiva; c) formar a jóvenes mujeres en sus comunidades, cuidando la revitalización de los saberes y prácticas ancestrales (p. 47).

Las recomendaciones realizadas por CHS (2010), fueron entregadas al Ministerio de Salud como necesidad emergente para la vigencia y gestión de la salud intercultural que respalda la Constitución del 2008. Estos aportes contribuyeron de manera sustancial

a la elaboración del "Manual de articulación de prácticas y saberes de parteras ancestrales en el Sistema Nacional de Salud", puesto en vigencia el julio del 2016, bajo Acuerdo Ministerial 070, para su aplicación inmediata a nivel nacional (MSP, p. 1).

El manual comprende, entre otros aspectos, los mecanismos de articulación del sistema nacional de salud con las parteras ancestrales con sistemas de contra referencia y derivación comunitaria, ajustados tanto a la voluntad de la madre gestante como a la necesidad de los casos que se presenten, lo cual articula una mutua cooperación de conocimientos y saberes desde las dos cosmovisiones con enfoque preventivo y curativo (MSP, 2016, pp. 19-22). Lo que intermedia el diálogo de saberes definido claramente en el manual como:

> Proceso comunicativo en el cual se ponen en interacción dos lógicas diferentes: la del conocimiento científico y la del saber ancestral, con una clara intención de comprenderse mutuamente; implica el reconocimiento del otro como sujeto diferente, con conocimientos y posiciones diversas. No ciñe con una intencionalidad en la educación, si se dirige a promover la libertad y la autonomía, para que cada uno tome las decisiones más apropiadas para sus condiciones y contextos particulares. Es un escenario en que se ponen en juego verdades, conocimientos, sentimientos y racionalidades diferentes, en la búsqueda de consensos, pero respetando los disensos. Es un encuentro entre seres humanos donde ambos se construyen y fortalecen: un diálogo donde ambos se transforman. (Bastidas *et al.,* 2009, citado en MSP, 2016, p. 13)

También contempla la implementación de programas de sensibilización para promover en las unidades médicas procesos de formación y capacitación respetuosos de los saberes ancestrales. Considera la vigencia de espacios donde equipos médicos y parteras participen de manera paritaria en la construcción de planes territoriales de salud y en la ejecución de acciones concretas para controlar y garantizar los derechos de salud de la población materno-infantil (MSP, 2016, pp. 19-23).

En el fortalecimiento de la partería nacional y el diálogo de saberes facilitado por los equipos de salud se capacitan en derechos sexuales y reproductivos, derecho al parto en libre posición, planificación familiar, atención recién nacido entre otros. Estos temas también son tratados desde la visión de las parteras (MSP, 2016). Al

interior de las unidades operativas de salud cumplirían los siguientes roles: i) consulta prenatal, atención conjunta con el personal sanitario, ii) veeduría para que se garanticen los derechos de las mujeres. Para este efecto deben ser acreditadas por el MSP, como ente rector, para que desarrollen los procedimientos para la atención de un parto seguro, la identificación de riesgos obstétricos de parto y post-parto, y referencia oportuna a las unidades operativas de mayor complejidad (CHS, 2010, p. 57).

El referido "Manual de articulación de prácticas y saberes de parteras ancestrales en el sistema Nacional de Salud", fue socializado entre el 2016 y el 2017 por el MSP; no obstante, se constata en el trabajo de campo, que no ha sido puesto en marcha en su totalidad al menos en el cantón Muisne, pese a la importancia de licenciar procesos de salud interculturalidad y de salvaguardar el conocimiento de las parteras. Hay desconocimiento del Manual ya que los profesionales que realizan la ruralidad cambian cada año y el documento no ha sido debidamente socializado al interior de las comunidades, por ende, las parteras desconocen del mismo (Arias, entrevista 2020).

De 10 parteras entrevistadas en el cantón Muisne, ninguna siente que su conocimiento es respetado y que tenga un espacio intercultural que refleje este proceder de parte de los miembros del equipo de salud de los subcentros. Están convocadas a reuniones de formación una vez al mes, sin embargo 4 de las mujeres entrevistadas no asisten porque sienten que pierden su tiempo. Esta inasistencia invalida su acreditación para ejercer la partería. De acuerdo a la entrevista realizada al obstetra John Arias, funcionario del equipo de salud intercultural del MSP (2020):

> La acreditación es un instrumento que refleja la validación comunitaria, por eso el establecimiento de Salud no puede deslegitimar a una partera, lo que existe es una mala interpretación de los Centros de Salud frente al proceso intercultural de validación o no del conocimiento de la partera.

La presente investigación revela que no es suficiente tener el reglamento de articulación, sino que es necesario el seguimiento territorial de la ejecución del mismo, con el fin de limar asperezas en relación al conocimiento occidental, versus el ancestral y los derechos de las parteras a ejercer su oficio.

La señora Teresa y la señora Clara (parteras de reconocida trayectoria en la zona) son claves en esta investigación, nos muestran la dificultad de articular verdaderamente un proceso intercultural de salud que respete, valore y facilite su acción cultural en el campo de la salud.

En el Centro de Salud doña Teresa es la encargada de la limpieza, no ejerce su labor como partera. En el caso de doña Clara su molestia parte del poco respeto a su saber ya que los miembros de la salud occidental tienen el poder de autorizar o no su ejercicio de partera, pese a que su comunidad la acredita y lo viene ejerciendo por años.

Dentro de este panorama lo que se evidencia es una inexistente voluntad política para fortalecer el conocimiento ancestral, por lo tanto, es fácil entender por qué hay menos mujeres que quieren continuar con el legado de sus madres, abuelas o tías. Nacer con partera es una afrenta para la hegemonía occidental que no termina por reconocer de manera abierta la importancia de la labor de este conocimiento ancestral para la reproducción de la vida, especialmente en el ámbito rural.

Marco teórico

Existen pocos estudios con respecto a la forma de transmitir este legado, su valor y representación simbólica en las poblaciones portadoras de este saber. Es la experiencia misma la que asegura y mantiene la reproducción de la vida de manera natural, más allá del conocimiento científico. Las adultas mayores parteras guardan la memoria de la relación profunda entre madre, hija y comunidad, pero sobre todo la selección y el cuidado al transmitir este legado, la forma de conservar la herencia del buen nacer.

Frente a esta situación podemos añadir la dificultad en la percepción colectiva de admitir que el conocimiento y la forma de transmitirlo desde la oralidad de los pueblos, están en la misma categoría de las ciencias occidentales. El presente estudio se apoya en la línea decolonial y en particular sigue los latidos del Corazonar (Guerrero, 2018, p. 75).

La colonialidad insta a recibir los conocimientos derivados del eurocentrismo que fueron empoderándose de occidente cuyo pará-

metro más importante es concebir el saber solo a través del método científico, negando otras formas de conocimiento.

> La colonialidad del saber es solo una de las esferas que permiten entender la dinámica de la colonialidad como eje estructurador de las relaciones sociales que han permitido el dominio de occidente sobre el resto del mundo. La esfera a la que se hace referencia podría ser entendida desde la imposición del eurocentrismo como la única forma de conocer el mundo, es decir, la colonialidad del saber implica la negación de la producción intelectual alter (indígena, afro, chicana, femenina, etc) como conocimiento. (Baquero *et al.* 2015, p. 79)

El método científico llenó a occidente de teorías, métodos y tecnologías que miran a los saberes ancestrales como culturas pasadas, con niveles altos de exotismo, que están bien si permanecen encerrados en museos como parte de un ayer sepultado, pero no para exaltarlos en la praxis cotidiana, o como método para la investigación.

> El conocimiento vino como imposición a América, junto con la colonialidad del poder, por tanto, se debía imponer los conocimientos y los imaginarios. Y la colonialidad del saber impone una colonialidad epistémica, sustentada en la hegemonía de la razón, el imperio de la ciencia y la técnica como únicos discursos de verdad. (Guerrero, 2018, p. 56)

La colonialidad del poder se nota en la supremacía del médico o la obstetriz, su método de investigación no admite la posibilidad de que una mujer sin estudios superiores, pueda decirle y demostrarle que “acomodando” al bebé dentro del útero se pueda evitar una cesárea, o que el uso del *Poleo* (Mentha Pulegium) planta nativa tenga elementos constitutivos que dan mejor resultado que el *Pitocín* (Oxcytocin) medicamento hormonal para acelerar el proceso de parto.

La hegemonía del poder médico occidental no admite que exista una pedagogía eficiente hereditaria matrilineal para adquirir el conocimiento de traer al mundo una criatura cuyo fundamento esencial es el acompañamiento de la gestante desde la misma concepción.

Los conocimientos académicos nacen y parten desde la universidad en donde le dan el aval para traer al mundo una criatura, su formación ha pasado por estudios anatómicos, fisiológicos, farmacológicos que técnicamente proporcionan la autoridad para atender un acto natural (parto); sin embargo, también está provista

de violencia obstétrica que ignora a la mujer, al niño y al respeto por su cuerpo. Se evidenció anteriormente en la estadística de muertes femeninas por parto y post-parto, que los decesos son más elevados en la ciudad que en el ámbito rural, donde prima el parto humanizado (ONU, 2013, p. 52).

También lo demuestra la producción audiovisual *Wachana Parir* de la Universidad Salesiana (2018), que pone en evidencia el maltrato obstétrico a las mujeres en maternidades y hospitales.

La situación para la mujer gestante en el Ecuador, en especial en entornos rurales, retratada en párrafos anteriores, insta a una reflexión colectiva y a acciones concretas e integrales, que pueda visibilizar la importancia de estas sabidurías sobre el parto humanizado para los pueblos.

El poder del conocimiento occidental transforma el inconsciente colectivo, degenerando la percepción social con respecto a la formación que podría darle una partera adulta mayor desde su experiencia concreta, por tanto: "la decolonización del saber demanda la necesidad de hacer visible las sabidurías insurgentes y las voces de otras actoras y actores" (Guerrero, 2018, p. 73).

Hay que recalcar que si, bien la influencia educativa es fuerte para formar un "habitus" *(*Bourdieu, 1990, p. 289)*,* conforme a la hegemonía del pensamiento occidental, también pone de manifiesto la fuerza que tiene la primera educación familiar. Es ahí donde se produce la tensión social que suele resolverse en la invisibilización del adulto mayor como formador de un conocimiento, pero también con la fortaleza de la transmisión de este saber de manera real e indiscutible, profundo y concreto.

> Al estar la población más joven fuera de sus comunidades o dentro de las mismas, pero inmersos en un sistema educativo que impone significaciones y significados científicos alejados o en desconocimiento de la memoria que guardan sus abuelos, se vuelve una amenaza para la pérdida del valioso patrimonio inmaterial; sin embargo, el proceso pedagógico se puede usar consciente o inconscientemente para derrumbar la misma estructura que había legitimado la autoridad para los propios fines. (Bourdieu, 1996, p. 38)

Existe un proceso pedagógico que se ha usado conscientemente y que permite valorar los significados y significaciones de las abuelas parteras en el norte de Esmeraldas (una iniciativa del

Grupo de epidemiología comunitaria, 2011 con el apoyo de Medicus Mundi). La metodología prioriza la participación real de las mujeres parteras que debaten de manera abierta los límites de sus roles, prácticas, y principales dificultades con el sistema oficial de salud. También se profundiza sobre la incidencia y trascendencia de sus saberes en la vida cotidiana y su aporte en la construcción espiritual del buen nacer de la comunidad (Tognoni, 2011).

Esta experiencia se enmarca en los procesos decoloniales que permiten la interculturalidad y eliminan las barreras hegemónicas; sin embargo las políticas públicas aún no logran efectivizar el proceso de respeto hacia los conocimientos ancestrales.

Las comunidades y los grupos que practican estas tradiciones tienen sus propios sistemas de transmisión de técnicas y conocimientos, procurando que el patrimonio se mantenga vivo entre las generaciones presentes y se transmita a las futuras. La salvaguardia da comienzo, y continúa, con la participación de las comunidades, porque sólo ellas pueden identificar, practicar, recrear y trasmitir su patrimonio cultural (Freland, 2009, p. 351).

Para evitar las tensiones entre la sabiduría ancestral y el cordón sanitario activado desde el Ministerio de Salud, no es suficiente sólo implementar políticas públicas que vinculen estos dos mundos; la tarea, según García-Canclini (2004, p. 43) en esta época de expansión planetaria del capitalismo, no es diseñar medidas que sanen la ruptura entre las culturas, sino averiguar qué ocurre cuando el relativismo cultural es cotidianamente negado, cuando las personas deben elegir entre costumbres y valores antagónicos a los que representan su identidad. La respuesta está en la valoración del conocimiento en las mismas comunidades.

El trabajo pedagógico de inculcación con duración, suficiente para producir formación sostenida es a partir de la experiencia adquirida en el seno familiar, o sea, un *habitus* producto de la interiorización de los principios de la vida, una arbitrariedad cultural no impuesta pero necesaria para sobrevivir en un medio difícil, por eso ha sido capaz de perpetuarse, tomando como base la teoría de Bourdieu (1996, p. 45).

Para que sobreviva este conocimiento, las parteras afrodescendientes del cantón Muisne, se aseguran que lo adquieran personas probadas en su responsabilidad y compromiso con la mujer. Esta resistencia cultural es un sello de seguridad que le da el “aval” para traer una criatura al mundo.

Esto evidentemente conlleva muchos años de experiencia, por eso es interesante la línea matrilineal a la que dan predilección para heredar su práctica, ya que inician su formación a los 13 y 17 años, preparando los brebajes, bajo la dirección de las adultas mayores, de tal manera que a los 30 años tienen un cúmulo de práctica en sus manos, lo que sumado a una experiencia propia de alumbramiento complementan el perfil idóneo de una partera. Para las parteras es importante que su aprendiz sea madre, dado que las parturientas no confían en quienes no han sido madres; ni en los hombres.

> La buena partera tiene que hacerle saber a la parturienta que ella conoce el dolor, la angustia y los ajetreos del parto, por eso muchas mujeres no entienden por qué razón en los hospitales son los hombres los que atienden a las parturientas; toda mujer sabe que un hombre no pare y por más que sea estudiado y profesional, nunca puede sentir el dolor y conocer la angustia que vive la mujer que está pariendo. (CECOMET, 2011, p. 26)

Esta investigación quiere aportar al proceso de decolonización del inconsciente colectivo respecto al conocimiento ancestral y a la toma de consciencia de su forma de transmisión intergeneracional para salvaguardar este patrimonio inmaterial, y mejorar la calidad de vida de los tesoros vivos que aún quedan en el cantón.

Breve etnografía sobre el saber del parto humanizado

Un bus nos deja a 20 minutos cerca de la parroquia San Gregorio, donde hay unos autos esperando por ingresar pasajeros hasta el poblado; transcurren algunas curvas mientras se llena la visión del paisaje verde obscuro de palma africana; el reflejo de las grandes piscinas camaroneras a los costados, invaden la nostalgia del verdor de antaño.

La primera construcción que se visualiza de color blanco es el centro médico. Indagamos por los nombres de las parteras del lugar, enseguida el encargado se acerca a una lista decolorida sobre la pared donde constan 9 nombres de comadronas, que viven en recintos lejanos, reparan en dos nombres y nos dicen que viven en ese mismo poblado.

Entre lodo y huecos, caminamos por las calles de San Gregorio hasta llegar a la casa de la señora Teresa Edelmina Tufiño Cortez. Segundos después de tocar la puerta descubrimos tras el umbral una mujer madura, fuerte grande, gruesa, negra, de sonrisa amplia y

cabello recogido. Nos presentamos y la primera cosa que menciona es que trabaja en el Centro de Salud haciendo la limpieza, pero que ha ayudado a parir a más de 162 mujeres. Esta mujer de 72 años es la partera más antigua de este caserío. Sus padres son oriundos del mismo lugar y con trece hermanos es la única que aprendió el oficio.

Le enseñó el arte del buen nacer la Señora Elena Caicedo Ortiz, (tía abuela) quien vivía en un lugar denominado el "Partidero" a media hora de San Gregorio; inició a los 17 años esta actividad. Ella le pidió aprender porque no tenía miedo de traer al mundo criaturas, y le gustaba tranquilizar a la parturienta para que pudiera dar a luz. Le tomó algunos años aprender; porque el conocimiento se da a través de la experiencia cotidiana y el acompañamiento a la partera como ayudante.

La señora Teresa narra que el conocimiento de algunas plantas curativas le enseñó su padre, por ejemplo, el brebaje para hacer fértil a la mujer. Ella hace la promoción de este brebaje efectivo, tanto así que ella tiene 11 hijos, a pesar de que le habían dicho que no podía tenerlos. Mientras me explica con vehemencia el uso de estas hiervas se acercan dos de sus nietos a los que ella misma ayudó a nacer. Y así queda constatada la eficacia de esa "toma".

Es del conocimiento local, especialmente de las parteras de Muisne que el *poleo* sirve para acelerar el proceso de parto. Teresa usa chocolate amargo caliente para aliviar los dolores del parto, así como leche de vaca con romero y maní, para que no le falte alimento al bebé al momento de lactar.

Esta partera ha transmitido su conocimiento a dos de sus hijas (de 23 y 28 años), quienes ya son madres y la han acompañado en la atención de partos. Ellas han visto cómo se ayuda a la mujer embarazada y saben cómo acomodar a la criatura dentro del vientre. Teresa ha visto la habilidad para partear en ellas: una está en San Gregorio y la otra en Guayaquil, las dos han mostrado eficiencia al momento de ayudar en el parto; tienen nervios de acero y firmeza para ayudar a la parturienta. Da fe de la hija que vive en San Gregorio, de su constancia en acompañar a las labores de parto a la hora que le llaman.

Las embarazadas del pueblo buscan a Teresa para que les toque la barriga, cosa que hace con aceite caliente o manteca. Teresa solo con tocar el pulso sabe cuánto tiempo lleva de embarazo, identifica la posición del bebé, y a través de movimientos acomoda al niño. Sus hijas y las mujeres del pueblo prefieren estar seguras con

el diagnóstico de Teresa, pese a que el Centro de Salud solo queda a una calle.

Cuenta que solo una de sus hijas dio a luz en el Hospital de Muisne, porque Teresa le dijo que tenía la presión elevada y era mejor llevarla al doctor, "pero aún allá los doctores no sabían bien qué hacer, casi se muere, porque le dio hemorragia". No le dejaron entrar para ayudarla, y sin embargo con sus "montes" le alivió. Desde entonces sus hijas y vecinas prefieren la mano de Teresa.

Ella se encomienda a la Virgen del Carmen y al Hno. Gregorio, porque así le enseñaron, se coloca el mandil de plástico, se lava muy bien las manos, pide a la mujer que se ponga de rodillas o en cuclillas, les dice las palabras exactas para que tome valor y expulse al bebé, le da un brebaje de una botella "curada", (plantas secretas que cada partera sabe más alcohol etílico), frota la barriga con aceite, comienza la labor, hasta que expulsa al bebé y la placenta.

Explica que algunas mujeres embarazadas vienen donde ella para que les limpie el espíritu con huevo y plantas para que puedan llegar a término en su embarazo. Algunas piensan que por efecto de envidia el parto puede salir mal, y perder al bebé.

Para Teresa entre las principales características que debe tener quien quiera aprender a partear es el compromiso de apoyar a la embarazada hasta cuando nazca la criatura, practicar lo suficiente para sacar bien la placenta, aprender a inyectar, no tener miedo a la sangre, aprender a dar valor a la persona y cuidarle las siguientes horas después del alumbramiento.

Teresa es hija de Petra Chasing y Pedro Tufiño, le contaron que ella nació con la señora Cruz Elina Granjal (la partera de ese entonces de San Gregorio). Nació de noche en pleno aguaje (lluvia abundante), no tuvo ninguna complicación, y los dolores de parto se le presentaron a su madre luego de comer una mandarina.

En este testimonio se manifiesta que una de las formas de resistencia cultural es la forma de transmitir el conocimiento con detalles significativos. A Teresa le enseñó otra partera que no era su mamá, inició acompañando a todos los partos, y menciona que practicó en ella misma, ahora sus hijas hacen lo mismo: acompañan a partear, preparan la botella "curada" (plantas secretas con trago, cuya eficacia está en las oraciones que hacen cuando preparan este bebedizo). Los acomodos dentro del útero es un paso muy posterior a esta preparación para formar a la futura partera. Es importante

notar en su testimonio que las mujeres del pueblo se hacen tocar la barriga primero con ella, esto es un símbolo de confianza en su experiencia, que se mezcla con la espiritualidad y ritualidad.

Para Arévalo (2004, p. 5), los bienes patrimoniales constituyen una selección de bienes culturales cuyos elementos y expresiones están compuestas por elementos y experiencias relevantes significativas que tiene símbolos, y representaciones: lugares de la memoria. Así se entiende en este testimonio, la experiencia relevante de Teresa cuando veía nacer a sus hermanos a sus hijos y ella mismo vino al mundo con una partera del pueblo; entonces tiene almacenada una experiencia de vida. A ella le enseñaron a encomendarse espiritualmente a San Gregorio, (santo de profesión médico que hizo milagros en vida y desde la fe de las personas también cuando lo invocan) y a la Virgen del Carmen que es patrona de las almas, ya que la criatura por nacer es una nueva alma en el mundo. Las representaciones están dadas a través del uso de las plantas nativas en la botella curada, la misma que tiene especial significado para cada mujer que quiere ser partera. La botella es personal, por eso la prepara cada mujer y el proceso lleva una semana. En este tiempo establece una relación energética con la planta, y pone las mejores intenciones cuando reza para que funcione correctamente el preparado. Las dosis y el momento preciso de dar a beber el preparado es lo que aprende de la adulta mayor en su proceso de formación con la maestra-partera.

Para Teresa la experiencia más relevante de su vida ha sido aprender el oficio de ser partera. Es algo que ha marcado su destino, le gusta porque siente que es algo especial y único la llegada de cada ser a este mundo. Ayudó a nacer a sus 13 hermanos, experimentó en su vientre el nacimiento de 11 hijos con su maestra y desde luego el alumbramiento de sus nietos.

Esta práctica resiste culturalmente porque la experiencia les dice que así aseguran su vida y la del bebé. Los símbolos religiosos y la fe se mezclan con el poder vegetal y el poder del agua, este rito representa la relación histórica ser humano-naturaleza presente desde el inicio de la vida. “En esos tiempos nuestra medicina ancestral, nuestras prácticas curativas y nuestros secretos eran los únicos saberes con los que podíamos contar para sanarnos” (CECOMET, 2011, p. 20).

Todo esto pierde conexión cuando se impone la representación de poder social y cultural, así vemos que la matrona del pueblo y su vasta sabiduría en el arte del nacer, ha debido subyacer

simbólicamente y exhibirse públicamente no como la sabia partera que es, sino representar el sometimiento del conocimiento ancestral ante la ciencia occidental, bajo el aporte marginal de acompañante, terminando su labor en la entrada del quirófano, donde un obstetra o médico, procede con el parto.

En su testimonio Teresa menciona que por parte de MSP fueron informadas que, para continuar trayendo criaturas al mundo, tienen que aprender a inyectar y deben ser capacitadas en el subcentro de salud. Le dicen también que necesita tener un carnet de partera certificada para ejercer la partería. Sin esos requisitos lo que haga será clandestino y no tendrá el apoyo del área de salud.

Estas formas de ordenamiento territorial en torno a la salud es lo que culturalmente se viene incorporando en el medio, sin tomar en cuenta las dinámicas locales desde lo más orgánico que es la propia concepción de la vida. Este ámbito no escapa de la supremacía de la medicina occidental sin reconocimiento del saber ancestral. Dilatan el reconocimiento de la labor de las parteras y, los programas de salud que desarrollan, solo reconfirman el hecho de la dominación cultural blanco-mestiza, al someterlas al poder hegemónico y pasar por el aval médico. No interesa que la matrona ha traído al mundo a la mayor parte de los miembros de esa comunidad, pese a que tiene el respeto adquirido y ganado en el tiempo y su voz es importante en las decisiones que toman las mujeres y las familias al elegirlas como guías, morales y espirituales en toda la línea de tiempo del parto: si no tiene el carnet, no puede ejercer.

El conocimiento de esta mujer lo avala su experiencia. Cinco décadas trayendo al mundo criaturas, resulta irónico que necesite permiso del subcentro para seguir ejerciendo su oficio. El camino para articular espacios culturalmente simbólicos con el desarrollo de la salud occidental, necesita posicionar conocimiento de las parteras al mismo nivel de salud que los profesionales que tienen menos años de experiencia y no comprenden la cultura de la comunidad. La Salvaguarda que establece la UNESCO, permite establecer políticas públicas que valoren estas técnicas heredadas por años.

Clara Aura Chazin Rodríguez vive a cuatro casas del centro del pueblo, se encuentra al borde del río Muisne que cruza la comunidad. Encuentro a esta mujer limpiando camarón en grandes fuentes, le pregunto si quiere contarme su vida, ella responde que le

gusta que le pregunten, porque así todos conocen lo que ha vivido; piensa que el lápiz puede llevar muy lejos su historia.

Doña Clara es afrodescendiente de 69 años, el oficio le enseñó su abuela materna con quien se crió, su nombre es Evangelina España Sánchez, ella le llevaba a todos lados porque no tenía con quién dejarla, por tanto, desde niña se convirtió en ayudante en los partos de las mujeres que su abuela atendía. Clara sentía curiosidad de saber qué pasaba debajo de las sábanas, no entendía cómo venían al mundo los bebés, pues solo tenía 13 años; estas preguntas cursaban por su cabeza mientras acercaba el mate con aguas de hierbas que su abuela le mandaba a preparar. Ella se casó a los 17 años y allí comprendió todo: tuvo 11 hijos y 7 abortos. Todos sus hijos los parió con su abuela.

La forma de enseñar que tenía su abuela era fuerte, no admitía equivocaciones. Recuerda que no les enseñaba a otras mujeres de manera expresa. Clara aprendió porque siempre estaba con ella, así le llevó algunos años lograr la destreza de colocar al bebé en buena posición dentro del útero, diagnosticar el sexo, acomodar "tocar" la barriga para evitar cólicos en el embarazo, verificar el progreso de crecimiento del nuevo ser, o los cuidados después de dar a luz, "ombligar" (sujetar a la criatura con mantas en especial en el área del ombligo).

Heredó de su abuela oraciones secretas, que guarda con mucho sigilo, porque para ella son la clave del buen parir. Sostiene en su relato que nunca se le murió ni un solo niño en sus manos, que los parroquianos venían a pedirle que salvara la vida de sus mujeres, pero también tenía la función de sanadora de otras dolencias o desgracias como aquella cuando un muchacho cayó al río y el machete que llevaba por la fuerza de la corriente le cortó los tendones de las rodillas; cuando sacaron al muchacho parecía que no iba a caminar; sin embargo, ella lo pudo salvar.

Recuerda un caso difícil que le tocó vivir en los más de 100 partos que ha asistido. Una mujer había dado a luz a las tres de la mañana, se la trajeron a las tres de la tarde. El marido le pidió que salvará a su mujer.

> Calenté una taza de aceite le di de beber, luego le sobé toda la barriga, despacio le metí la mano, hasta que llegué a la placenta que estaba pegada en el útero, y así por el ombliguito fui despegando poco a poco, pero cuando ya salió la placenta, detrás vino la sangre, amarré las piernas de la mujer las colgué hacia arriba y luego le di una toma de todas esas plantas que yo sé darles, le salvé la vida. (Chazin, 2019)

Clara piensa que una cualidad importante para ser partera es la solidaridad y compromiso con la mujer que se pone en sus manos, cuenta que salía en la noche cuando le llamaban para ayudar a parir, no podía dejar sola a la embarazada hasta que culminara su acto de traer una vida al mundo; a veces con la incomodidad del marido que se enojaba ya que no tenía la comida lista y la familia estaba esperando.

Otra de las características que menciona Clara, es la ausencia del miedo, y la firmeza de carácter "Cuando se está parteando[4] yo soy paciente con la mujer, pero cuando se ponen con miedo y cierran las piernas yo les doy un "manazo" para que suelten al bebé, porque tiene que parir".

El conocimiento de esta partera viene desde su bisabuela que fue originaria del Valle del Cauca en Colombia; su abuela la Sra. Evangelina España aprendió de la misma manera, acompañando cada parto, rezando las mismas oraciones, y aplicando las hiervas recomendas para ayudar a parir como el "poleo" (*Mentha Pulegium*).

> A mi abuela no se le moría una mujer, podía ser la más débil, pero conseguía dar a luz. Ahora los médicos hacen cesárea; en ese tiempo las parteras arreglaban al niño dentro del vientre de la madre, ahora no se puede, porque es prohibido. (Chazin, 2019)

En esta familia de parteras se transmite el conocimiento de madre a hija, y solo a ellas se les encomienda las oraciones secretas para ayudar al buen nacer. Este es un elemento simbólico, ya que cruza por la línea matrilineal de poder, es ritual ya que en el consciente colectivo tienen que rezarse estas oraciones para "parir" sin peligro.

Las técnicas y brebajes que usa Doña Clara son secretas salvo las plantas de uso común como el poleo y la ruda que son conocidas por todas las mujeres del cantón. La salvaguarda del conocimiento de esta familia depende de las herederas, la recopilación de estas técnicas, o hierbas se conservan como secreto.

Desde el punto de vista de Arévalo (2004, p. 6) los lugares de la memoria que identifican a un pueblo y lo hace diferente de otros es patrimonio inmaterial, en este caso su forma particular de traer al mundo una criatura, así como la forma de transmitir su conocimiento.

4 *Parteando* en lenguaje coloquial es el acto de acompañar al parto de una mujer gestante.

Para Teresa y Clara, la forma en que aprendieron a partear es única, sin embargo, tienen elementos comunes que las identifica como pueblo.

> El patrimonio no debe confundirse con cultura. Todo lo que se aprende y se transmite socialmente es cultura, pero no patrimonio. El patrimonio remite símbolos y representaciones a los lugares de la memoria, es decir la identidad, las formas de vida de un pueblo, los rasgos identificatorios que unen al interior del grupo y marcan la diferencia frente al exterior. (Arévalo, 2004, p. 12)

Un elemento común en los testimonios de la región es la transmisión de mujer a mujer de preferencia de madre a hija el conocimiento, la relación con la futura partera pasa desde el compromiso probado, en el acompañamiento a todos los partos.

> Cuando la partera le pone la mano a una mujer que está criando barriga, desde ese momento tiene el compromiso de estar pendiente de esas dos almas, los nueve meses que dura el embarazo y cuando la mujer entra en los días de descanso, el compromiso se hace mucho más serio. (CECOMET, 2011, p. 27)

Otra característica común, es la selección de la persona que seguirá este oficio, incluso entre las mismas hijas, quienes heredan el conocimiento de las plantas, la elaboración de la botella "curada" y la técnica.

> La que llega buscando conocer sobre lo que uno sabe, se le tiene que enseñar, pero tampoco se le puede enseñar a cualquiera, no ve que todo lo que se aprende en la vida no es para hacer bien. Un saber se lo puede aprender ya sea para hacer el bien o para hacer el mal, por eso las mayores tenían el decir que caras se ven, pero no los corazones. (CECOMET, 2011, p. 31)

La hija de Teresa que está en Guayaquil, manda a traer el *poleo* para que puedan acelerar el parto sin necesidad de usar el Pitocín (medicamento que ayuda en la labor de parto). Para las mujeres del cantón el uso del poleo, es común se lo toma antes y después del parto.

Si se viaja al norte de Esmeraldas encontramos el uso de esta y otras plantas para ayudar en los pujos del parto, el *poleo* se usa con siete pepitas de pimienta picante y un trago de la botella "curada" que tienen otras hierbas. Este puede ser un factor común dentro del conocimiento inmaterial de las parteras afrodescendientes de la

zona caliente costera del Ecuador, con la observación que al norte hay mayor vegetación endémica, por esta razón es posible que se usen más plantas, mientras que al sur, donde se realiza esta investigación, la vegetación endémica está reemplazada por cultivos de palma africana y algunas camaroneras. De hecho en las entrevistas realizadas hay mayor dificultad de encontrar *poleo* dado que solo dos de cada diez entrevistadas lo cultiva.

El patrimonio inmaterial para Arévalo (2012, p. 10), posee gran vulnerabilidad, es la forma más frágil de la cultura, tiene una serie de amenazas por los efectos de la globalización económica, transformación de los modos tradicionales de vida, la transnacionalización de la cultura.

Para que se dé la resistencia cultural y sobreviva este conocimiento ha sido fundamental la forma de transmitirlo, pese a que el sistema formal de educación y de salud influye en la población. Los subcentros de salud han relegado el papel de las parteras a detectoras de peligros en el embarazo, impidiendo en esta zona el ejercicio de su labor. Pese a esta situación las mujeres continúan en silencio asistiendo primero a las parteras para que les revisen la "barriga", en muchos casos se niegan ir al hospital y dan a luz con sus abuelas o la partera más cercana.

En la población de Cabo de Muisne, la partera comenta que es frecuente que los lugareños pese a que ha pasado mucho tiempo, le pregunten día y hora en que nacieron sus hijos/as. Por este motivo Doña Bella tiene un cuaderno donde apunta "con puño y letra" los nombres de las madres, la hora y la fecha de cada recién nacido asistido por ella.

Para las parteras de la costa de Esmeraldas el acompañamiento es fundamental como lo registra este testimonio:

> La partera aprende de sus mayores que tiene que pasar en la casa de la paridora el tiempo que la necesita, por eso cuando me llaman para acompañar yo salgo de mi casa llevando mi tendido, mi toldo, mis cobijas y todas mis cositas para pasar la noche. (CECOMET, 2011, p. 28)

En el cantón Muisne, el asunto de traer al mundo un bebé es cosa de mujeres, no es permitido que entre al parto el marido u otras personas, solo las que ayudarán y ellas mismas. En ocasiones

la parturienta va a la casa de la partera y los maridos traen todo lo que la mujer va a necesitar, también comida.

El siguiente testimonio se registra en la punta del cantón, donde el río se une al mar; estamos en el Cabo San Francisco, donde habita Doña Bellanire Sosa Vivero. Esta partera tiene 57 años, es una de las más jóvenes que aún sigue aprendiendo de la matrona más antigua de esa comunidad. Nació en Atacames, Esmeraldas; su papá es José Luis Sosa y su madre fue María Chile. Inició su aprendizaje a los 18 años con su suegra doña Ángela Chile, quien le llevaba a todas las atenciones y recuerda en sus inicios haber sentido miedo. A los 25 años ayudó por primera vez a parir, recuerda haber sido un parto con cierta dificultad para la parturienta, dado que la placenta no salía y tuvo que realizar una maniobra que había visto de su maestra: soplar fuertemente la corona para que expulse la placenta.

Doña Bella tiene devoción a la Virgen del Carmen, y a las almas del purgatorio, a quienes se encomienda en cada labor que asiste, aunque cada vez son menos porque el subcentro no le permite ejercer, remite a la embarazada. Ella menciona que vienen a su casa para que ella les toque la barriga. Cuenta que cuando explora táctilmente la barriga, ella se da cuenta cómo está ubicada la placenta, sabe si tendrá problemas o no los tendrá.

Su maestra le ha enseñado que no se puede comer chancho, pescado, langosta, o camarón porque aumenta el cólico, en los días que está cerca de traer al mundo al bebé. Esos días solo puede comer sopa de fideo. Aprendió a colocar hojas de “caimito” (fruta que pertenece a la sapotáceas, Chrysophyllum cainito) caliente sobre los senos para que no falte la leche al bebé, acompañado de una taza de chocolate caliente.

Como todas las mujeres de la región el *poleo* se usa para facilitar el parto natural. Para “purgar” (limpiar) el organismo usa la planta denominada “nacedera” (Trichanthera gigantea). Ha traído al mundo 59 niños, tiene la buena costumbre de llevar un registro de todas las criaturas que ayudado a nacer.

Bella piensa y siente que ahora ya no quieren aprender las mujeres jóvenes porque tienen miedo y porque tampoco les permite el Ministerio de Salud. Al preguntarle cómo ella iniciaría su enseñanza a alguien más joven, dice que ya comenzó con sus hijas a quienes les pide la acompañen en la labor de parir. La técnica es aprender a tantear con los dedos la barriga, saber las “tomas” y preparar la botella curada.

Explica que el parto es cosa de mujeres, los hombres no intervienen, aprenden a sostener desde la espalda para ayudarle a pujar para que expulse al bebé. Su maestra ya está anciana, sin embargo, la sigue buscando para parir ya que la mayoría del pueblo adulto ha venido con ella al mundo.

Doña Bella asiste puntualmente a las reuniones del subcentro y tiene claro que, si llegan donde ella mujeres embarazadas, tiene que remitirlas al doctor, pero muchas vienen solo para que les toque la barriga, otras no quieren saber del hospital, le piden a ella el encargo. Prefieren pagarle y no ir al hospital, la maternidad queda a una hora de camino, y hay que esperar a que haya carros para salir. En el Centro de Salud solo atienden hasta cierta hora, tienen miedo, que el parto llegue a otra hora y nadie esté para acompañarlas, por eso prefieren a la partera de una vez.

Nacer: una forma de resistencia cultural

Tal como dice Rodrigo Czajka (2010, p. 10) sociólogo brasileño, la resistencia cultural son las acciones heredadas que identifican a un pueblo, además es la respuesta nacional que surge frente a la extinción de lo que se consideran valores propios. Para descubrir los elementos propios de las parteras afro-esmeraldeñas es oportuno comparar brevemente con los conocimientos de las parteras de la sierra (ver Tabla 2).

Para Marcos Arévalo (2004, p. 12), el patrimonio inmaterial refleja la cultura viva, la expresión de la identidad de un pueblo, sus formas vivas de vida, podemos evidenciar que las parteras resisten culturalmente a través de sus conocimientos, frente a las amenazas de extinción de su memoria viva, que quiere occidentalizar el buen nacer de las criaturas, esto lo hacen a través la transmisión oral casa adentro, entre sus hijas, sembrando las plantas más importantes para ayudar y limpiar antes, durante y después del parto.

El patrimonio cultural de una sociedad lo constituyen las formas de vida material e inmaterial, pretéritas o presentes que poseen un valor relevante y son significativas para quienes las usan. En este sentido, la oralidad de transmitir el uso de uno u otro elemento vegetal natural tiene un valor tan relevante y significativo que se hereda como secreto bajo la prueba de merecimiento.

Tabla 2. Cuadro comparativo entre parteras de la Sierra y las parteras de Muisne

Parteras de la Sierra ecuatoriana	Parteras de Muisne- Esmeraldas
• Existen hombres parteros (Yachak)	• La transmisión solo es de mujer a mujer
• Los varones que tienen este oficio, acompañan y la familia participa ampliamente en la labor. • El parto suele realizarse en casa de la parturienta.	• En los partos solo intervienen las mujeres y pueden ir a hospedarse en casa de la partera.
• Las comadronas usualmente han sentido un llamado espiritual divino para ejercer este oficio; son elegidas a través de un sueño, o elemento natural.	• Es indispensable probarla en su compromiso con las gestantes para ser parteras.
• Ocupan agua de albahaca, de chunguil negro, flor de achira, ruda, pepa de aguacate, pepa de chirimoya, para ayudar en la labor del parto. Para que "resbale" al bebé usan agua de linaza, melloco, o de pescado (Gonzales, 2014).	• Ocupan el poleo, la nacedera, chocolate, coco, pepa de chirimoya, caimito y otras plantas que cada partera conoce. Adicionan un poquito de bebida alcohólica en el preparado.
• En la sierra los elementos vegetales que usan dilatan y calientan el cuerpo.	• En Muisne, las plantas que ocupan dilatan y refrescan. Limpian el organismo como la nacedera.
• En los dos casos se hace una limpia energética para la mamá	• También se hace una limpia energética para la mamá.
• Se encomiendan a santos y a la Virgen María, también a lagunas y montañas.	• Transmite su fe a la siguiente partera, en santos, en la Virgen María, y en las almas del purgatorio.

Fuente: Elaboración propia, 2020.

Para Patricio Guerrero (2010, p. 73) "el modelo racionalista positivista de conocimiento, nos enseñó sólo a oír, no a escuchar, sólo a ver, no a mirar la realidad, y nos encerró en un mundo sígnico material". Por eso los conocimientos de las parteras tratan de resistir

frente al conocimiento occidental de salud en lugar de coexistir, para que esta interculturalidad de conocimientos permita salvaguardar el PCI es necesario comprender las significaciones y los sentidos de esta cultura al traer niños al mundo, es necesario respetar la forma de transmitir este saber.

Resistir es palabra clave para el pueblo afroesmeraldeño, esclavos que llegaron a las costas del cantón Muisne, producto del encallamiento de un barco negrero hace muchos años, donde la supervivencia dependía del dominio de la naturaleza monte adentro en los palenques, en los que la voz de la partera asegura el porvenir del linaje africano que llegó para quedarse en la zona.

Pistas de acción para las salvaguardas del parto humanizado intercultural

Las parteras han compartido su preocupación por los modelos homogeneizantes del sistema nacional de salud que niegan de manera estructural las potencialidades de su saber. No existen procesos de sensibilización en lo local, ni materiales documentales sobre el patrimonio cultural inmaterial de la partería en la zona; tampoco espacios de educación formal ni informal que pueda coadyuvar a que las nuevas generaciones comprendan y dimensionen el valor de estas prácticas ancestrales.

Factores como los mencionados pueden aportar a gestionar una salvaguardia de este patrimonio cultural inmaterial y a desvirtuar estereotipos discriminatorios que abran el camino hacia la legitimación social de los portadores de este saber local, como defensa misma al derecho a la diversidad en un mundo cada vez más global que excluye a las periferias y que no cesa sus intentos por estandarizar necesidades para llegar con sus industrias farmacéuticas a la aldea más lejana del poder central, debilitando desde varias estrategias los mecanismos de transmisión de los saberes a las nuevas generaciones.

Desde esta perspectiva urge tomar en consideración acciones definidas de salvaguardas. A continuación proponemos al menos tres aspectos para trabajar en el cantón una política cultural de manera coordinada entre las principales instituciones presentes en lo local y la población:

1. Producir materiales pedagógicos sobre el parto humanizado para ser trabajados en escuelas, colegios e institutos de educación superior.
2. Construir espacios en la comunidad como un centro interactivo y/o museo comunitario vivo, donde parteras compartan de manera testimonial este saber con los visitantes locales, nacionales y extranjeros y se trabaje sobre la dimensión de este saber vital.
3. Crear centros de formación para este saber de la cultura local, de manera que se reconozca a la partería en la escala de una formación superior técnica y se cumpla en la práctica lo que en teoría se propone: el intercambio de saberes y diálogo paritario intercultural.

Conclusiones

- Las parteras seguirán siendo punto de referencia para la resistencia cultural de su pueblo. Sus conocimientos son patrimonio inmaterial invaluable para fomentar la salvaguarda y su saber es fuente de decolonización del poder hegemónico de las ciencias occidentales.
- La violencia obstétrica es un índice que hay que disminuir, propender la salud integral comunitaria de la mujer, y el mejor camino es el trabajo conjunto del área de salud con las parteras que se encuentran inmiscuidas en la vida del pueblo, conocen y son conscientes de las necesidades de las mujeres de la zona.
- Los subcentros de salud deben reivindicar la función de las parteras, respetar su conocimiento, compartir el espacio de manera intercultural para el parto, favorecer la función reproductiva de la mujer, darles función pedagógica entre las más jóvenes tanto en la gestación como en la posibilidad de adquirir conocimiento. Cumplir y dar a conocer el Manual de articulación de prácticas y saberes ancestrales en el Sistema Nacional de Salud.
- Como se evidencia en la zona del cantón Muisne, y en otros lados del país, las mujeres que ejercen este oficio, son relegadas a colaboradoras de la medicina occidental (sin remunera-

ción), por tanto es urgente preparar a las nuevas generaciones para ejercer su oficio como una profesión reconocida.

- Al poner de manifiesto la forma de transmitir el conocimiento de las parteras se propicia el respeto y entendimiento de la cultura afroesmeraldeña, las adultas mayores deben ser altamente consideradas, ya que son tesoros vivos patrimoniales que prácticamente han sostenido la vida del lugar. Necesitan ser reconocidas económicamente, atendidas en su salud, valoradas en sus destrezas y revitalizar sus historias de vida.
- Las parteras del cantón Muisne ejercen su resistencia cultural a través de la transmisión del conocimiento del buen parir en línea matrilineal, guardando fielmente sus propios secretos heredados de las abuelas. La técnica y el conocimiento vegetal se da a través de la experiencia probada en el compromiso de acompañar cada parto desde muy jóvenes a las gestantes que lo solicitan y cada una debe saber preparar su botella "curada", es decir se constituye en un saber personalizado desde su conexión espiritual y transcendente.
- La conciencia de salvaguardar la oralidad está en el corazón de cada mujer adulta mayor que ha ejercido el oficio; es urgente preparar la sucesión de estos saberes de manera estructural en lo comunitario.

Recomendaciones finales

- Considerar a las parteras como tesoros humanos vivos, capaces de fortalecer la salud materno infantil.
- Fomentar espacios de tierra donde se cultive plantas nativas que sirven para la labor del buen nacer y realizar estudios etnobotánicos que ayuden a preservar la memoria colectiva, en su relación mujer-naturaleza-comunidad.
- Capacitar continuamente al personal de salud, para lograr el diálogo intercultural de saberes en sentido horizontal, esto quiere decir valorar y respetar el conocimiento.
- Hacer seguimientos y constataciones a nivel zonal sobre la implementación del proceso intercultural de salud.

- Favorecer y velar por la transmisión del conocimiento ancestral de acuerdo a las prácticas y reglas ancestrales. Las salvaguardas deben ser activadas desde la memoria colectiva y contar con el apoyo del gobierno local y nacional para lograrlo de manera integral.
- Tomar en consideración los tres aspectos mencionados como pistas concretas de acción para la gestión de una verdadera y equitativa política pública, enfocada a salvaguardar este conocimiento ancestral.

Agradecimiento

Nuestro especial agradecimiento al trabajo tesonero de todas y cada una de las parteras de las diferentes parroquias del cantón Muisne, de manera especial a Teresa Tufiño Cortez, Clara Chazin Rodríguez y Bellanire Sosa Vivero, tres grandes parteras afro ecuatorianas, por su contribución significativa en la construcción de esta narrativa desde sus experiencias de vida para compartir con el público lector el mundo del parto humanizado en la parte norte del país.

Bibliografía

Arévalo, J.M. (2004). *La tradición, el patrimonio, y la identidad*. Universidad autónoma de México.

_____ (2010). *El patrimonio como representación colectiva: La intangibilidad de los bienes culturales.* Madrid.

Arias, J. (2020). Entrevista como funcionario de salud intercultural del MSP. febrero 2020. Quito- Ecuador.

Baquero, S., & Caicedo, J., & Rico, J. (2015). *Colonialidad del saber y Ciencias sociales: Una metodología para aprender los imaginarios colonizados*. Recuperado de: https://bit.ly/3aIWKSC

Bourdieu, P., & Passeron, J. (1996). *La reproducción de elementos, para una teoría, del sistema de enseñanza.* Barcelona España: Editorial Fontamara.

Bourdieu, P. (1990). Espacio social y génesis de las clases. En *Sociología y cultura.* México: Grijalbo.

Caicedo, C., & Tognoni, G. (2011). *Las parteras afro-ecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria,*

visiones, y propuestas para un "buen nacer". Esmeraldas Ecuador: Editorial CECOMET.

Czajka, R. (2010), La Revista Civilizacao brasilera: Un proyecto editorial y de resistencia cultural (1965-1968). *Rev. Sociología Política, 18*(35), Curitiba Brasil.

CECOMET (2011). *Las parteras afro-ecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones, y propuestas para un "buen nacer".* Esmeraldas Ecuador: CECOMET (Grupo de epidemiología Comunitaria).

CEPAL (2018). *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe, deudas de igualdad*. Editorial CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe).

CHS, González, D., & Corral, J. (2010). *Definición del rol de las parteras en el Sistema Nacional de Salud en el Ecuador*. Quito: Ministerio de Salud Pública del Ecuador, CHS.

García-Canclini, N. (2004). *Diferentes desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad,* Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Freland, F. (2009). *Captar lo inmaterial: Una mirada al patrimonio vivo.* París: UNESCO.

Gobierno Autónomo Descentralizado de Muisne (2014-2019). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Muisne, PDOT. Esmeraldas- Ecuador.

Gómez, E. (2017). Los problemas del Patrimonio Inmaterial: uso y abuso de los animales en España. *Rev. de Antropología Iberoamericana, 12*(2). Madrid: Iberoamericanos en red.

Guerrero, P. (2017). *Catzuqui de Velasco, Cultura, identidad y memorias vivas.* Cuenca Ecuador: Abya-Yala.

_____ (2018). *La chakana del corazonar, desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes del Abya Yala*. Quito: Abya-Yala.

Ministerio de Salud Pública (2016). "Articulación de prácticas y saberes de las parteras ancestrales en el Sistema Nacional de Salud, Manual", primera Edición. Quito.

Ministerio de Salud Pública-zona 1 (2015). 131 profesionales de la salud para Muisne y Atacames. Recuperado de: https://bit.ly/2vQum1X

ONU MUJERES (2013). Mujeres y hombres del Ecuador en cifras III serie de información estratégica. Ecuador.

Universidad Politécnica Salesiana (2018). *Wachana Parir,* documental Savia Materna, Red de Doulas Ecuador.

UNESCO (2013). *Patrimonio Cultural Inmaterial.* Recuperado de: https://bit.ly/2TCmpX2A

Carrera de Antropología Aplicada

Las tradiciones, en contextos de fragilidades geopolíticas, se han visto afectadas por prácticas aculturizantes. Estas, unidas al consumismo y al mercantilismo, pasan, de manera silenciosa, a la trastienda del imperio monocultural. Con la Declaratoria del Patrimonio Inmaterial realizada en la convención de París, en 2003, y ratificada por Ecuador en 2005, se crea una mayor conciencia sobre la importancia de salvaguardar la memoria social, patrimonio colectivo de los pueblos.
El presente texto documenta la participación ciudadana en esa tarea de cuidar los saberes y prácticas que son parte de la vida cotidiana de las comunidades, ciudades, pueblos y colectivos; por tanto, parte del patrimonio inmaterial y legado cultural para las presentes y futuras generaciones. Desde la academia, con actores de pueblos, docentes y funcionarios públicos, este libro reflexiona sobre el tema. Frente al inexistente diálogo y pese a la poca documentación existente, este diálogo se convierte en la antesala para la concreción de la Ley Orgánica de Cultura con régimen especial para el patrimonio cultural inmaterial en el Ecuador (2016) y su reglamento (2017). Con esto, la política pública habilita la gestión responsable en torno al cuidado del patrimonio inmaterial en el país.






ISBN-13: 978-9978103968
9 789978 103968